

DELLO

SCETTICISMO

TRATTATO

DI MICHELE BALDACCHINI

Σχολὴ δὲ πλείων ἢ θέλω πάρεστί μοι.
Αισχ. Προμηθ. δεσμ. 818.



NAPOLI
DALLA STAMPERIA DEL VAGLIO
1851

Lo scetticismo è una negazione: or la confutazione di esso sarà la negazione della negazione. Ma la negazione della negazione è affermazione: dunque la confutazione di esso varrà quanto il pieno ristabilimento di quelle verità che nega lo scetticismo. In altri termini, la nostra sarà una negazione feconda, come diceva Proclo: una negazione riparatrice.

Ma per confutare lo scetticismo bisogna tutto comprenderlo ed abbracciare; il che non si può fare altrimenti, se non esaminandolo in tutti i suoi momenti, da che apparve la prima volta in Grecia, e proseguendolo insino a' più recenti dubitatori.

Ecco il punto dove la trattazione storica e la discussion filosofica s' uniscono insieme; ed ecco nelle più brevi parole possibili dichiarato lo scopo, l' indole ed il metodo del presente lavoro.

Intorno all'utilità del quale poi è da osservare che lo scetticismo è, per così dire, penetrato nella società moderna: il fatto è innegabile. Ora per isvellere ed estirpare questo scetticismo pratico, così contrario alla sana morale, bisogna distruggerlo nello scetticismo teoretico e filosofico su cui s'appoggia: distrutto il quale, non ha più base. Ed ecco ancora in parole brevissime dimostrata la utilità del nostro lavoro.

DELLO

SCETTICISMO

PARTE PRIMA

I.

I filosofi d'ogni età e nazione possono dividersi in due grandi categorie, di scettici e dommatici.

Scettici si dicon quelli che negano che l'uomo possa mai nulla sostanzialmente conoscere, e dommatici quelli, per l'opposto, i quali asseriscono che all'uomo è dato di sapere; ma che cosa propriamente, e in che modo, in ciò grandemente differiscono tra loro. Onde si dividono alla lor volta in molte altre generazioni di filosofi.

Ma lasciando da parte queste suddivisioni, e fermandoci alla prima e grande divisione da noi stabilita, facciamoci a parlar degli scettici in generale.

Gli scettici son così detti dalla voce greca σκέψις da σκέπτομαι, che vuol dire *esame*, considerazione esatta e minuta delle cose. E fino a che gli scettici si contentassero di opporsi alle pretensioni eccessive dei dommatici, e mostrassero come alcune proposizioni, da loro tenute per vere, abbiano bisogno di migliori pruove, che le addotte da essi, per esser tali riconosciute; fino a che si arrestassero a questo punto, anzi che da vituperare, sarebbero assai da lodare. Ma il fatto sta, come vedremo più innanzi, che essi non si limitano a questo, ma voglion di ogni scienza distruggere fin la radice. Gli scettici rappresentano il lato negativo della filosofia, e in ogni tempo ricorsero, imperciocchè in ogni tempo i dommatici spinsero troppo oltre le loro pretensioni di sapere, onde fu bisogno che gli scettici loro si opponessero per moderarne la soverchia audacia e baldanza. Perocchè, a voler bene considerare il succedersi delle filosofie, si vede che l'eccesso in cui cade una scuola provoca, come una spezie di *correttivo*, l'opposta scuola che le succede, e vi è tra le diverse scuole più legame di connessione di quello che a prima giunta non paia. Il perchè sin da questi primi principii è da stabilire come massima generale, che fra i varii sistemi filosofici vi è non solamente legame di successione, ma ancora legame di connessità. Non si succedono solamente i sistemi di filosofia, ma si connettono insieme tra loro; non è il capriccio degli uomini che faccia passare lo spirito umano di uno in altro sistema, ma una certa ragione.

Il che cade in acconcio di notare, specialmente

sul proposito degli scettici, i quali su questo principalmente si fondano, sulle contraddizioni de' filosofi, e come l'uno neghi quel che l'altro ha asserito. Ma dalle cose da noi sinora dette è chiaro che la contraddizione delle scuole trova pure la sua spiegazione, e dove anche la cosa stesse ne'termini in cui la pongono gli scettici, ciò sarebbe una colpa da imputare a' filosofi, non alla filosofia.

Ma, a voler di fronte combattere gli scettici, i quali levarono in ogni tempo dubbii sulla validità della testimonianza della umana ragione, si fa loro considerare la patente contraddizione in cui cadono essi medesimi. Imperciocchè si dice loro: o voi sapete di non sapere, e voi pure alcuna cosa sapete contra il vostro sistema medesimo; o non la sapete, e come osate asserirla? Ma ci si dirà: perchè trattar degli scettici, e non piuttosto de' dommatici? Che cosa si negherebbe da prima, se alcuna cosa non si asserisse? È vero; ma a questa obbiezione si risponde così. E prima non si nega da noi che lo spirito umano cominci dall'affermare; anzi questo appunto fa contro agli scettici, che lo spirito umano comincia dall'affermare. Ma a noi, che venimmo dopo tante dispute su questo primo problema che si affaccia in filosofia; è possibile di sapere, ovvero è possibile la scienza? è necessario innanzi tratto abbattere lo scetticismo. Abbattuto il quale, si può edificare, come sopra solida base, un ragionevol sistema di filosofia.

In conchiusione, errano, secondo noi avvisiamo, gli scettici, quando assolutamente negano che da noi si possa alcuna cosa conoscere; ma bene è da sape-

re lor grado quando si oppongono alle pretensioni soverchie de' dommatici, ed operano che costoro ci dieno migliori pruove delle verità da loro affermate. Il lavoro latente degli scettici vuolsi riconoscere in tutta la storia della filosofia.

II.

Osservammo precedentemente tutti i filosofi essere o dommatici o scettici. Un'altra cosa ci tocca osservare in questo luogo, ed è che ci ha alcun filosofo, il quale, quantunque dommatico, pur nondimeno si risolve in scettico. Tale, a cagion di esempio, si è Kant. Kant, come è noto, si oppose allo scetticismo di Hume, il quale aveva insegnato, che la esperienza non ci può dare se non la successione de' fenomeni, non già la loro connessione; onde il principio di causalità svaniva, come ancora svaniva il principio della conoscenza, il quale si era da Loche fatto derivare dalla esperienza. In altri termini, Loche aveva stabilita la conoscenza interamente sulla esperienza. Ma Hume dopo di lui osservò che la esperienza non ci poteva dare se non la semplice successione, non già la connessione de' fenomeni; ondechè veniva in sostanza a distruggere il sapere. A tal termine erano le cose della filosofia quando surse Kant. Il quale cominciò da un più profondo esame, che non si fosse fatto insino a lui, della nostra facoltà di conoscere. Imperocchè, prima di cercar di risolvere il

problema, se è dato a noi di sapere, vuolsi pur bene riconoscere i mezzi che ha la nostra mente d'intendere: i principii ne' quali contengonsi le condizioni, per le quali da noi si ha la scienza. Di questa più sapiente analisi della nostra facoltà di conoscere nacque il Criticismo di Kant. Ma, essendosi Kant col suo sistema condotto a dire che delle verità, che sono necessarie all'uomo, altre sono di ragion pura, altre di ragion pratica, ed avendo, con questa divisione da lui fatta, distratte, per così dire, le forze stesse della ragione, non a torto gli si rimprovera di essere anche egli caduto nello scetticismo. Imperocchè, dove sia una volta provato, non poter la ragion pura o teoretica giungere a dimostrare la libertà dell'uomo, la spiritualità ed immortalità dell'anima, la esistenza del mondo e di Dio (principali problemi d'ogni metafisica), come è più possibile fermare siffatte idee nella ragion pratica, e ciò con la semplice credenza, per il necessario nesso che è tra la ragion teoretica e la pratica? Ed ecco come una filosofia, la quale era destinata a combattere lo scetticismo, non andò immune di quei vizii che cercava in un'altra dottrina fondamentalmente sradicare e distruggere. Per verità bastava questa sola distinzione della ragione tra pratica e pura, distinzione della quale par che si offenda e si sdegni la stessa ragione, avendole tolto l'unità che è pure il suo vero attributo; bastava questa, senza più, per conoscere l'indole della kantiana filosofia. Se non che ci corre obbligo di notare che lo scetticismo in Kant non si fonda, egli è il vero, come l'antico, nella imperfezione de'nostri mezzi di

conoscere, ma nella stessa loro natura, come verrà meglio indicato appresso a suo luogo; non cade sul fenomeno, ma sul *noumeno*, o intelligibile. Lo scetticismo di Kant è uno scetticismo perfezionato, secondo scrive il Galluppi. Ma non per questo, soggiungiamo noi, è meno scetticismo, anzi più. Or, se un così gran pensatore, come, non ostante i suoi errori, è Kant, non si potè preservare dallo scetticismo, non vale questo solo esempio a mostrare quanta parte sia lo scetticismo di tutta la storia dello spirito umano nelle sue più profonde ricerche? Non vale questo solo esempio a mostrare come nelle condizioni presenti, in cui versa la scienza e la società, sia necessario un nuovo esame dello scetticismo, prendendolo a considerare da che si mostrò in Grecia la prima volta sino a' più recenti dubitatori, che tanto impero ebbero non solo nelle sorti della scienza, ma anche nelle sorti della società? A questa considerazione retrospettiva appresso ci applicheremo.

III.

Dicevamo poc'anzi che la denominazione di scettici, data a quella generazion di filosofi che ci tiene ora occupati, veniva dalla voce greca σκέψις, che vuol dire *esame*. Ma sorge curiosità di conoscere chi fosse il primo che adoperasse in questo significato speciale questa parola. Pirrone (nato in Elide, e fiorito dall' anno in circa 340 all' anno 288 innanzi

G. C.) e la sua scuola in questo senso l'adoperano. Come ogni altra scuola greca, anche lo scetticismo si vanta derivare da Socrate. *Socrates quidem ipse Platonem, per Platonem vero Aristotelem, per Antisthenem Stoicos, per Aristyppum Epicureos, per Pyrronem Scepticismum.* (*Cousin*, Prefaz. gen. al Proclo, pag. VII, in nota). Dappoichè, al par di Socrate, Pirrone sostenne, sola la virtù esser preziosa, ed essere tutto il restante, anche la scienza, inutile ed impossibile. Questa ultima proposizione molto ritrae della ironia socratica, ad avvalorar la quale Pirrone adduce per ragione, che la opposizion de'principii ci dimostra l'incomprensibilità delle cose. E però dee il savio contenere il suo giudizio, e tendere all'impassibilità. Furono i Pirronisti detti scettici, per lo senso speciale dato a questa parola, come ripetute volte abbiam detto; ma ebbero anche altri nomi, e per questa sospension di giudizio (ἐποχή) e come cercatori e dubitatori. Senonchè, essendo la denominazione di scettici la più generalmente intesa ed ammessa, quantunque la men propria, questa noi ritenemmo. È da notare che anche da una erronea dottrina si può trarre qualche vantaggio. Imperocchè in quanto Pirrone insegnava una certa ritenutezza e circonspezione nell' ammettere le cose de' filosofi, non ci sarà uomo al mondo che vorrà biasimarlo. Il cominciar dal dubbio nella ricerca del vero molti filosofi appresso adoperarono, come lo stesso Socrate aveva insegnato. Di che ebbe origine la famosa dottrina del *dubbio metodico*, della quale alcun moderno filosofo menò gran vanto: dottrina che si vuole interamente rico-

noscere come socratica. Non è il cominciar dal dubbio quello che agli scettici si rimprovera, ma l'ostinarsi nel dubbio, e non voler pervenire a niuna *certezza inconcussa di verità.* Insino a che il dubbio è uno stato passaggero dell'anima, questo metodo tennero anche i più lodati filosofi, ed esso ha giovato, non nociuto, a'progressi del sapere. Ma da questo dubbio, adoperato come metodo, bisogna uscire, e riparare in alcun che di fermo e di stabile. E crediamo superfluo avvertire, che noi intendiamo sempre parlare di ciò che spetta alla ragione umana, nel campo delle cose filosofiche, non mai di ciò che appartiene alla fede, e a' sagri dogmi, dove è da stolto ed empio di adoperare il dubbio; ma da tutto il contesto del nostro discorso è evidente qual sia la nostra intenzione. Rechiamo un esempio per più chiarezza. Era un tempo reputato di tutta verità l'adagio, che non si può navigar senza vento; e, prima di Fulton, che applicò la forza del vapore alla navigazione, chi ne avesse dubitato sarebbe stato reputato stolto. Ora Ruggiero Bacone ed altri che ne dubitarono sono grandemente lodati di antiveggenza. Ma procediamo oltre. Osserviamo che lo scetticismo fu da prima circoscritto in una certa rigidezza morale, non al tutto da disprezzare. Ma non così le cose restarono appresso. Timone di Fliunta, medico, portò più lungi lo scetticismo. E qui c'imbattiamo per la prima volta in un medico. Vedremo appresso, come gli scettici sono usciti il più sovente dalla schiera de'cultori della scienza salutare. La qual cosa mostra la grande affinità che ha lo scetticismo col materialismo. Imperocchè

avverte il Rhitter (*Storia della Filos. greca*, tom. IV, pag. 226, in nota) che gli scettici, quantunque, secondo la loro professione di scettici, niuna cosa non ammettessero come vera, erano nientedimeno materialisti nell'animo, come quelli che per lo più erano usciti dalla schiera de' medici, usi in ogni tempo a riguardare nella sola parte organica della natura, ed a quella riferire le cagioni de'fenomeni anche morali. Tanto è vero, egli soggiunge, che ogni dottrina scettica si appoggia sovra una qualche dottrina dommatica.

IV.

Veramente parlando, lo scetticismo non è dottrina, come quello che si oppone ad ogni dottrina; e nondimeno, come bene avverte il Rhitter, ha mestieri di appoggiarsi sovra una qualche dottrina dommatica. Lo scetticismo non è dottrina, perocchè ogni dottrina è essenzialmente dommatica, cioè asseverativa. In fatti Pirrone stesso, il vedemmo, cominciava da questa proposizione: *la virtù sola è pregevole;* a cui faceva, quasi ombra al corpo, succedere quest'altra: *ma la scienza è inutile.*

Esaminiamo entrambe queste proposizioni.

La virtù nell' ordine delle cose morali corrisponde al vero nell'ordine delle cose intellettuali: vale a dire che la virtù occupa nelle cose morali quel luogo stesso che nelle cose intellettuali occupa il vero. Ma che cosa mai ci fa discernere la virtù dal vizio,

il vero dal falso? Il buon giudizio, opera della ragione. Or, se questo fa la ragione, chiameremo noi inutile lo studio della ragione, che tanto suona la filosofia? Chiameremo inutile questo studio, se anche per praticar la virtù abbiam bisogno della ragione rischiarata? Condanneremo la scienza, quando tutti i mali, al dir di Platone, derivano dall' ignoranza?

Riduciamo il sin qui detto a più stretta forma argomentativa. La virtù è da pregiare; ma, per distinguere e praticar la virtù, ci è bisogno della conoscenza; dunque, se la virtù è pregevole, la scienza è utile. Nè Socrate derideva la vera, ma la falsa scienza, la quale si dee fuggire come dannosa. In ciò Pirrone traligna dalla buona scuola socratica. Timone, di lui discepolo, sosteneva: le dottrine de' dommatici non esser punto fondate su' principii reali, ma sopra pure supposizioni ἐξὑ ποθέσεως; gli oggetti delle loro speculazioni non poter giungere alla cognizione umana; esser falsa ogni scienza, siccome cosa che non dà l' arte di esser felice; doversi ne' giudizii pratici non ascoltar che la voce della propria natura, vale a dire il sentimento, e per mezzo della sospensione del giudizio nella teorica (ἀφασία) sforzarsi di pervenire al riposo inalterabile dell'anima, ἀταραξία.

Paragonando quel che di Pirrone più sù riferimmo con quello che testè riportammo del suo discepolo Timone, già si osserva che lo scetticismo va acquistando per opera di quest'ultimo un valor più scientifico. Già le formole, di che si serve, sono più nette e precise; a tal che anche in questo lavoro, che noi

chiamammo negativo, dello spirito umano, ci è dato di osservare l'opera della ragione, che sempre più si perfeziona ed affina. E notiamo ancora che i colpi dati dallo scetticismo sono tanto più forti, in quanto che più fini, penetranti ed acuti scoccano lo strale del sillogistic'arco, per servirci della metafora d'un poeta italiano.

Noi non confuteremo Timone su ciò che egli dice intorno alla scienza, la quale, secondo lui, non dà l'arte di esser felice; imperocchè ci pare d'avervi già risposto implicitamente sul proposito di Pirrone. Che se la felicità dipende dal virtuoso vivere, e per distinguere la virtù dal vizio abbiam veduto che ci è bisogno della ragione, la scienza, che dà opera a rischiarar la ragione, non può non menare alla felicità. Per ciò che dice egli poi della sospensione del giudizio della teorica, ce ne rimettiamo a quello che abbiam già detto sul dubbio, come metodo di preparazione, che, con le debite riserve, non è da disprezzare interamente in alcune ricerche, sempre come stato transitorio, non definitivo dell'anima. Abbandonarsi poi al sentimento, alla voce della propria natura, non è d'altra parte da tener sempre come regola sicura: onde è chiaro che non è nella parte morale più da temere lo scetticismo, ma nella specolativa, là dove tocca della realtà della cognizione degli obbietti esterni: quivi, come in più sicura rocca, si ripara. Ed è in questa parte che bisogna più profondamente esaminarlo. Solo qui non vogliamo lasciar di osservare che, quando un sistema filosofico non regge alla critica nelle sue pratiche applicazioni, dà

giusta cagion di temere non vi sia qualche vizio radicale ne'suoi principii teoretici constitutivi. Imperocchè gli effetti corrispondono alle cause, nè da' principii in sè buoni possono derivare cattive conseguenze. Il che sia detto come per intramessa. Facciam ritorno a quello che gli scettici pensano contro alla scienza.

V.

Ma a spuntare le armi dello scetticismo non basta provare la utilità della scienza, al qual fine sinora mirarono i nostri argomenti; vuolsi provare innanzi che ella è possibile. La scienza è utile, diranno gli scettici, e sia. A voi convien provare innanzi ch'ella è possibile: perchè, se ella è impossibile, come mai sarà utile?

Or, secondo gli scettici, la scienza è impossibile, perchè varia, secondo gli uomini, ed i principii diversi, anzi opposti, che sostengono. Ma, se, non ostante la diversità e la opposizion delle scuole, si giungesse ad alcun che d' identico ed uno, se a traverso al vario delle opinioni si giungesse all'uno del vero, non si dovrebbe aver fede nella possibilità della scienza? Noi crediamo di sì.

I sistemi filosofici fanno la loro apparizione nel tempo, ma la scienza è sempre una: imperocchè non il transitorio, ma il permanente, non il relativo, ma l'assoluto, non il variabile, ma il sostanziale constituisce la scienza. Intorno poi a quello che dicono gli

scettici dell'ipotesi, che per essa cioè si rende vana la scienza, noteremo in favore dell'ipotesi che eziandio le più grandi scoperte passarono per lo stadio di qualche supposizione. Anzi taluni veri, come il sole, centro del nostro sistema planetario, la esistenza di regioni e di popoli, non conosciuti dagli antichi, e simili, che altro furono per lungo tempo, se non semplici supposizioni? Adunque niente osta che la scienza si giovi dell'ipotesi.

Nè Socrate poi meriterebbe quell'alto grido, in cui ancora dopo secoli è in possesso il suo nome, che tanto suona, quanto eccellente filosofo, se non avesse fatto altro che dar vita ad un vuoto scetticismo. Il vero merito di Socrate è di aver prodotto Platone, e, per Platone, Aristotele. Questi due grandi filosofi attinsero le più alte cime dell'umano sapere, e non vi ha scienza per avventura, anche a'dì nostri, che non debba esordire senza invocarne con rispetto l'autorità. Ma non tanto nelle scienze d'applicazione, quanto nella scienza prima, in quella che dà i principii all'altre tutte, dobbiamo essere ad essi sommamente obbligati. Comunque rapido sia il nostro esame, non possiamo non fermarci sopra questi due sommi, i quali segnarono due vie diverse all'intendimento umano, per modo che i successivi filosofi dommatici tutti sono per avventura da allogare fra i seguaci dell'uno o dell'altro. Dall'individuo risalire al genere, o dal genere discendere all'individuo, queste due vie sono date di tenere allo spirito umano.

Ci ha chi ha scritto della concordanza tra Platone ed Aristotele. Torquato Tasso nel suo dialogo il Ca-

TANEO, o *delle Conchiusioni*, elegantemente diceva: « Questi due filosofi sono alcuna volta concordi, ma le più volte contrarii, ma più nel suono delle parole, che nella verità della sentenza. » E Cicerone innanzi di lui aveva detto: *Philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differebant.* (*Acad. Quaest.*, lib. I). Sono fra loro concordi certamente in quanto hanno un fondo comune di pensamenti, che seguirono le orme di Socrate. Sono fra loro contrarii in quanto alla diversità del metodo e di alcune loro dottrine. Or basta questa sola diversità di metodo senza più, perchè chi conosce di quanto momento è il metodo in filosofia, debba valutar più la loro differenza che la simiglianza. Gran cosa nondimeno che dopo Platone ed Aristotile, e dopo gli stoici, i quali continuarono con tanto buono esito i lavori di Aristotile, in ispezialità sulla logica, costituenti queste tre scuole, l'accademica, la peripatetica, e la stoica, il periodo più glorioso ed importante della greca filosofia, non si rimanessero di ritornare in campo gli scettici! Chè scettici furono i nuovi accademici, de' quali fu capo Arcelisao da Pitano in Eolia. Ma che cagionasse questo nuovo loro apparire, immediatamente appresso dichiareremo.

VI.

Ma al savio non è dato di maravigliarsi giammai. Niuna maraviglia adunque, se dopo Platone ed Ari-

stotile, e dopo la setta stoica, formanti il più bel periodo di greca filosofia, tornassero da capo in campo gli scettici. Sarebbe in contrario, ben considerate le vicende dell'antica filosofia, da maravigliarsi se questo non fosse avvenuto. Aristotile frequentò per venti anni la scuola di Platone, e nell'uscirsene si oppose al maestro. Lasciando l'opinione di quelli che sostengono non essere in sostanza gran discordanza tra questi due filosofi (opinione, della quale non mancammo di tener conto a suo luogo), ed attenendoci alle differenze, queste voglionsi reputare la prima cagione del riapparire dello scetticismo. Le idee, val quanto dire l'oggetto della conoscenza della ragion pura, in linguaggio moderno, furono perpetua materia delle dispute tra Platone ed Aristotile. Questa quistione tenne divisi i filosofi del medio evo in *reali* e in *nominali*. Questa divise la scuola di Leibnizio da quella di Loche. Che vi sia in ciascuna cosa certa ragione intrinseca, che la mente raggiunge, la quale, quantunque la cosa cangi, rimane la stessa, consentiva Aristotile. Così, per esempio, quantunque la cosa a forma di triangolo perda essa forma, il concetto del triangolo è sempre, nè altrimenti può essere. Ma che le idee dell'essenza delle cose, provenienti da Dio, si mescolino nella materia, che abbiano quella realtà, quella obbiettività esterna che ad esse liberale concedeva Platone, questo è ciò che Aristotile non gli volle, nè gli seppe mai consentire. Con questa dottrina, che non facciamo che semplicemente accennare, Aristotile preluse al concettualismo del medio evo, spezie di compromesso tra il realismo puro e il puro nominalismo.

Or un sì grave dissenso tra i due più grandi filosofi dell' antichità sovra un punto di tanto momento in filosofia non poteva certamente giovare a dar credito al dommatismo. All'Accademia prima e al Peripato successero altre scuole, come quelle di Epicuro, e quella di Zenone stoico. Già accennammo i servigi fatti dagli stoici alla logica, alla qual cosa aggiunsero le indagini grammaticali, instituendo un paragone, diremmo quasi un parallelismo, tra le forme del linguaggio, e le forme del pensiero, continuando in quest' opera Platone e Aristotile, l'uno de' quali aveva nel Cratilo toccato dell' origine delle parole, e l'altro fatto consistere parte della logica nella interpretazion de' vocaboli (Vico, *De uno universi juris principio et fine uno*, in Proemio).

In morale gli stoici furono rigidissimi. *Sostenere* e *astenersi* (*sustine et abstine*) era la loro massima prediletta; e però in questa parte sono grandemente da lodare. Ma, quando negano il male fisico, quando lo stoico, assalito dal dolore, esclamava: *Dolore, non potrà mai essere che io consenta che tu sii un male* (Cic. *Tuscul.* L. II, 25), la loro rigidezza trascorreva in eccesso, e menava all' orgoglio individuale.

Inoltre, se la rigidità della morale stoica aveva offeso il naturale buon senso degli uomini, troppo più l' aveva offeso la rilassatezza della morale epicurea (filosofia la quale aveva un valore meno scientifico), ponendo nel piacere del corpo la umana felicità (Vico, *Lettera all'ab. Esperti*).

Travagliato il pensiero umano da tante e sì di-

verse opinioni, da tanti e sì diversi sistemi, non è da stupire se ricadesse per qualche tempo di bel nuovo nel dubbio. Se non che gli scettici, i quali furono dopo gli stoici, fecero uso di ben altre armi contro alla scienza, che gli scettici di loro più antichi, riducendo finalmente la disputa sopra quel punto, che è il più culminante, cioè sulla realtà degli obbietti esterni, che è dove più s'affina l'ingegno degli scettici. Premesse queste nozioni, facciam ritorno alla storia de' lor pensamenti.

VII.

Platone e Aristotile, e dopo di loro gli stoici, continuatori dello Stagirita, dierono tal peso di autorità al dommatismo, che contrinsero, se non fosse altro, gli scettici a combattere la scienza o con argomenti più solidi di quelli che non avevano adoperato insino allora, o per lo manco dando maggiori chiarimenti alle loro proposizioni. Una più seria lotta s'imprese a sostenere dagli scettici contro al sapere, sforzandosi essi di mostrare la debolezza de' fondamenti sovra cui esso riposa. E non di meno alla maniera larga di disputare dell'antica Accademia tenne dietro da prima nella nuova qualche cosa di slombato ed incerto, quando presero gli scettici per mezzo del dubbio a disputare delle più importanti quistioni della filosofia. Il dommatismo rigoroso e fidente, che dominava nel Portico e nella Stoa,

e che si era mostrato tanto avverso contro al fondatore dell' antica Accedemia, Platone, indusse i nuovi accademici ad una ritenutezza avente per fine di sminuire e circonscrivere le soverchie pretensioni della ragion filosofica; ritenutezza che sarebbe stata lodevole, se non avesse portato per frutto di toglier via di mezzo la possibilità di venire a capo di una cognizion certa, contentandosi del verisimile. Arcesilao rivocò in dubbio le principali dottrine dommatiche col proponimento di aprire la via a più profonde ricerche. Si vide allora nell'accademia sovraneggiare la disputa, ma in una maniera molto più larga che non ve l' aveva introdotta Platone. Arcesilao assalì la rappresentazione, accompagnata da concezione, che Zenone aveva insegnato (φαντασία καταληπτική), da costui ammessa come *criterium* in *thesi* e negata in *hipothesi*. Ma avvenne che, mettendo in evidenza le contraddizioni degli avversarii, Arcesilao cadde in uno scetticismo generale sulle quistioni dell' essere assoluto, e delle sostanze delle cose, di modo che negò l' esistenza di un *criterium* sufficiente per la verità, e raccomandò, come una condizione di saviezza, la sospensione del giudizio apodittico.

Arcesilao, sostenendo che il pensiero non può dare il suo assentimento alle rappresentazioni sensibili, che non può accordarsi a ciò che gli è estraneo, fe' quella distinzione riprodotta recentemente sotto forma d' opposizione tra il pensiero e l' essere, tra l' ideale e il reale, tra 'l soggetto e l'oggetto. Le cose essendo d' un' altra natura che me, come perverrò io sino ad esse? Il pensiero concepisce come qualche

cosa di generale ciò che gli è porto come individuale. L'uno è qui, l'altro è colà; l'uno è soggetto, l'altro è oggetto: come s'uniranno? A che si può rispondere accettando la distinzione, ma rigettando la opposizione, e sostituendovi invece l'idea dell'accordo e dell'armonia.

Ma più d'Arcesilao e de' suoi seguaci è impor tante, pel soggetto da noi preso in esame, di rammentare Carneade da Cirene, il cui nome, anche oggidì, gode di una gran rinomanza. Seguitatore in pria degli stoici, diventò poscia discepolo e successore di un Egino accademico, e quando fu inviato ambasciadore degli Ateniesi al senato in Roma, vi eccitò una generale ammirazione per la sua eloquente dialettica (l'anno 598 della fondazione della città, e il 155 o 156 prima di G. C.). Questo filosofo è riguardato come il fondatore della terza Accademia. Movendo dalla doppia relazione della rappresentazione φαντασία all'oggetto τὸ φανταστὸν, ed al soggetto ὁ φαντασιούμενος, ne conchiuse la impossibilità della cognizione reale obbiettiva, atteso che nè i sensi, nè l'intelletto ci porgono una sicura testimonianza, κριτήριον, della verità obbiettiva, e non salvò che la verisimiglianza di questa verità, *probabilitas*, che per gradi distinse.

Fu Carneade primo autore del probabilismo, compiacente dottrina, che, trapassati i termini del mondo antico, anche nella società moderna ha esercitato il suo impero. Notò una opposizione tra la civile e la naturale giustizia, tra la moralità e la prudenza, ma non si studiò per nulla di spiegare le ra-

gioni di questa contraddizione, piuttosto apparente che reale; e però gravi scosse ebbe da lui a ricevere la nozione del giusto e dell'onesto; poniamo che spargesse gran lume sulla natura de' nostri atti (che avendo anzi più da vicino considerato la natura della conscienza, questo fa l'importanza della sua filosofia), e poniamo ancora che la sua vita e costumi fossero egualmente lontani dall'essere contrarii all'esercizio della virtù. Il che a noi poco preme, intenti come siamo in questo luogo a considerare non gli uomini, ma le dottrine.

VIII.

Tolta via ogni fede alla testimonianza de' sensi, mercè de' quali noi ci mettiamo in comunicazione col mondo di fuori, la realtà esterna svaniva, e non potendo d'altra parte appagare un vuoto idealismo, conchiudevano gli scettici in favor del nulla, o, per dirla con una voce che è bene di adoperare in questo caso, conchiudevano in favore del *nichilismo*. Ma è egli poi vero che i sensi ingannano, o, in altri termini, è egli vero che l'inganno vien tutto da' sensi? È necessario, prima di andare più oltre, di spiegare l'ufficio che hanno i sensi ne'nostri giudizii, per convincere di fallacia gli argomenti degli scettici.

L'errore, aveva sentenziato Aristotile, non è mai de' sensi, ma sempre dell' atto del pensiero. E, comunque la cosa stia, non può commettersi senza il

concorso della ragione. Il che mostra l' ufficio dei sensi, che è di fermare il fatto; l'assegnarne la causa è l'ufficio della ragione. Nè i sensi altramente ingannano, i quali ci sono stati dati non per giudicare della natura delle cose, ma per avvertirci delle attenenze e relazioni che hanno i corpi che ci circondano col nostro proprio. Il senso circa la cosa propria alla sua percezione errare non può (ripetiamo con Aristotile), ma sempre propone il vero (Tommaso Stanley, *Hist. Philos.* Lipsiae, 1711, pag. 470. *Esposizione della dottrina di Aristotile*). Non ci ribelliamo contro alla Provvidenza. Gioviamoci dell' ufficio de' sensi, senz' abusarne, purchè cioè restino sempre soggetti all' impero legittimo della ragione. La quale allora erra, quando è signoreggiata e non signoreggia i sensi.

Fermato l' ufficio che hanno i sensi ne' nostri giudizii, affinchè resti il meno che si può incompiuto il nostro ragionamento, facciamoci a parlare della natura della sensazione. Che cosa è la sensazione? Essa, secondo Aristotile, è quella modificazione che in noi riceviamo in virtù della presenza degli obbietti esterni, in virtù, dicemmo, della loro azione ne' nostri organi. I sensi non ricevono la materia degli obbietti esterni, secondo Aristotile, ma la forma, come la cera l' impronta del suggello. Ci ha mestieri di due cose per avere la percezione sensibile, l' oggetto esterno, nella presenza del quale il soggetto che sente è modificato, ed il soggetto che riceve questa modificazione. Il soggetto per effetto della sensazione si modifica, si muta, e non avverte, egli è vero, che le sue

proprie modificazioni; sente, per così dire, sè stesso, ma perciò appunto sente le cose estrinseche. Imperciocchè non siamo noi che ci mutiamo, dunque altra cosa ci muta. Platone per prima condizione della sensazione voleva, che una impressione fosse fatta dall'oggetto sopra qualunque parte del nostro corpo; per seconda, che questa parte fosse tale da comunicare la impressione avuta alle parti che formano un circolo intorno ad essa, producendo su questa parte la stessa ricevuta impressione, insino a che cotal movimento da vicino pervenga all'intelletto. (L'organo delle facoltà intellettuali, per Platone, è il cervello. Platone nel capo poneva l'anima, come per Aristotile sede dell'anima è il cuore.) Giunto colà il movimento, di che testè parlavamo, avverte l'intelletto della presenza dell'agente, perciocchè l'obbietto nella qualità di agente ci è dato. Supponete per poco il contrario, supponete che l'azion cada sopra una parte non tanto sensitiva da poter comunicare l'impressione avùta all'altre parti del corpo. Allora, l'impressione locale non sarà seguita dalla modificazion generale dell'economia avvertita dall'intelletto, vuol dire che non sarà seguita dalla sensazione (Cousin, *Note alla traduzione del Timeo di Platone*). Le quali antiche dottrine giova aver riferite, perchè servono a diradare le tenebre che gli scettici accumulavano sulla quistione del modo come in noi si genera la cognizione dell'esterno. Ora torniamo all'interrotta serie de' loro ingegnosi sofismi.

IX.

Gli scettici, i quali fecero della scienza un dubbio, non poterono poi fare del dubbio una scienza, atti più presto a demolire, che a edificare. Anzi neppure atti interamente a demolire: imperocchè, se i loro argomenti fossero veri, la scienza a quest' ora sarebbe distrutta; ma ella sussiste ancora: però è da conchiudere che le loro obbiezioni si hanno tutto al più da tenere come esercitazioni d'ingegno sofistico. Ma quali esse sieno, fa mestieri ripigliarne l'interrotto discorso.

Dopo di Carneade e Clitomaco di Cartagine, suo successore e discepolo, che scrisse gli argomenti scettici del maestro (Anno av. G. C. 129), lo scetticismo per lungo tempo si tacque, e non riprese vigore che per opera di Enesidemo di Gnosso in Creta, il quale, valendosi della opinione di Eraclito, alla quale specialmente si dedicò, che ogni cosa, cioè, ha il suo contrario, pretendeva che bisognava prima convincersi della contraddizione che offre ad uno stesso spirito ciascuna delle sue percezioni. Attribuiva al pensiero una legge non propria, ma esterna, e faceva la verità consistere nella universalità dell'apparenza obbiettiva. Conveniva che la filosofia scettica dell'accademia mancava di universalità, e però era in contraddizione con sè stessa. Laonde, per dar maggior vigoria allo scetticismo, gli diè medesima-

mente maggiore distendimento. Ammise e sostenne a favore della sospensione del giudizio dieci motivi, δέκα τρόποι ἐποχῆς, i quali sono stati attribuiti anche a Pirrone. Sono questi dieci motivi desunti: 1° dalla diversità degli animali; 2° dalla diversità degli uomini individualmente considerati; 3° dalla natura organica; 4° dalle circonstanze, e dallo stato variabile del soggetto; 5° dalle posizioni e dalle distanze, e dalle diverse condizioni di luogo; 6° dalle mescolanze e legame, nelle quali le cose ci appariscono; 7° dalle diverse dimensioni, e dalla conformazione diversa delle cose; 8° dalle relazioni delle cose tra loro; 9° dall'assuefazione e novità delle sensazioni; 10° dalla potenza che in noi ha l'educazione, e dallo stato civile, e dalle credenze, nelle quali la persona è stata allevata.

A tutte le parti della filosofia dommatica oppose scettiche obbiezioni. Lo scetticismo, egli dicea, è una riflessione applicata a' fenomeni sensibili, e alle idee, mercè della quale si scuopre la maggior confusione e la mancanza di ogni legge costante. Il maggior vizio di questo scetticismo di Enesidemo sta nel voler pretendere di raggiungere la universalità, e nel fine che ei si propone. Di quei suoi dieci motivi non parleremo altrimenti, anche perchè ci dovremo tornare di bel nuovo sopra, quando diremo che da alcuno de' successivi scettici furono ridotti a cinque. Qui faremo solamente osservare, che quel che essi notano attacca più l'accidentalità che la sostanza; che sono avvertenze, buone a tenere nella valutazione delle cose, ma che non le alterano so-

stanzialmente. Ma gli sforzi più arditi che la filosofia antica ebbe rivolti contro alla possibilità d'ogni cognizione apodittica o dimostrativa sono gli assalti mossi da Enesidemo contro alla realtà della idea di causa, applicando ciò non ostante questa idea alla ricerca delle cause della natura (Etiologia). L'idea di causa è nulla, diceva, perciocchè incomprensibile è l'idea di causa ed effetto: il che egli si sforza dimostrare non solamente con pruove *a priori*, ma ancora mettendo in lume gli errori e i falsi ragionamenti de' dommatici nella ricerca delle cause.

X.

La opposizione di Enesidemo contro alla possibilità del conoscimento della relazione di causa ed effetto, che hanno le cose tra loro, ricorda il dubbio sollevato da Hume, fatta nondimeno ragione della diversità de' tempi e delle filosofie. (E però noi ci riserbiamo di ampiamente rispondervi quando di Hume verremo a parlare.) Senonchè tutta la materia da trattare trovasi esposta dagli antichi filosofi, tanto per la parte dommatica, quanto per la scettica. Solo i moderni si vantaggiano sugli antichi pel migliore ordinamento, e per aver meglio ristretto in formole le loro idee. Il che per verità non è cosa di poco, anzi di molto momento. Imperocchè la semplificazion delle formole è di grande aiuto nelle discipline astratte, dove non si può per lungo tem-

po fissar l'oggetto della nostra meditazione. Ma, tornando agli antichi, da Enesidemo sino a Sesto, apparve una seguela di scettici, tutti medici della scuola empirica, e dei metodici, i quali si attenevano all' osservazione, e rigettavano qualunque teorica per assegnare le cause dei fenomeni nella diagnosi delle malattie. Questo giustifica l'osservazione del Rhitter notata sopra, che gli scettici il più delle volte si risolvono in materialisti. Favorino è del numer uno, il quale appigliossi a'principii di Enesidemo; ma più celebri si furono Agrippa, Menodoto, e Sesto. Agrippa a cinque ridusse i dieci motivi del dubbio di Enesidemo. Quantunque in un'opera, diciam così, di distruzione, pure arrecò questo vantaggio alla scienza, che semplificò i motivi elevatisi contro di essa. Questi cinque motivi ridotti furono: 1° la discordia delle opinioni; 2° la necessità indefinita per ogni pruova di esser pure provata; 3° la relatività, o meglio il relativo delle nostre cognizioni; 4° il bisogno della ipotesi; 5° il circolo vizioso inevitabile delle pruove.

Agrippa meglio e con più fine giudizio si valse dell'opinione, che non vi può mai esser nulla di certo nè immediatamente, nè mediatamente, principalmente per la critica delle condizioni formali della cognizione, alle quali si appigliò per negare la possibilità della scienza. Gli scettici, come si vede, con l'andar del tempo ben poco aggiungevano al già detto, e per lo più le stesse cose ripetevano, vuoi più scientificamente, vuoi almeno con più apparato scientifico. Modificando e lavorando la mate-

ria delle loro speculazioni, e, se è lecito di così dire, spiritualizzandola, col loro esempio davano a divedere che essi supponevano quella scienza che con le loro iattanze negavano. Se la scienza non era, d'onde la necessità di dare una forma più scientifica alle loro cogitazioni? Ma è tempo omai di finirla con l'antico scetticismo, che si riserbò per ultimo suo campione Sesto Empirico.

XI.

Fu Sesto dagli antichi soprannominato empirico, e perchè alla schiera degli empirici apparteneva, e per distinguerlo da un altro Sesto da Cheronea, seguitatore di diversa dottrina. Discepolo dello scettico Erodoto da Tarso, questo Sesto empirico si giovò molto de' lavori de' suoi antecessori, in ispezialità di Enesidemo, di Agrippa, e di Menodoto, e seppe meglio di ogni altro per verità fermar l'oggetto, il fine ed il metodo dello scetticismo, particolarmente ne' tre libri intitolati, πυῤῥονείων ὑποτυπώσεων, ed a preservare esso scetticismo dagli assalti dei dommatici, ne additò con più precisione gli andamenti, opponendosi per una parte a'dommatici suoi avversarii, e per l'altra a' nuovi accademici, da'quali anche si dipartì.

Lo scetticismo è, secondo ch' egli scrive, la facoltà (δύναμις) di mettere in opposizione in tutte le loro contradizioni le rappresentazioni sensibili, e le concezioni dello spirito(φαινομένα τε καὶ νοούμενα. Εστὶ

δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων), affine di pervenire per mezzo di questa specie di altalena, διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν ,da prima alla sospensione di ogni giudizio ἐποχὴ sugli obbietti (l'essenza dei quali ci è nascosta ἄδηλον, ἀφανὴς), di poi al riposo dell'anima, ἀταραξία, e finalmente ad un perfetto equilibrio, μετριοπαθεία. Lo scetticismo ammette le rappresentazioni e le apparenze ; punto non nega la possibilità (dove pare che Sesto dagli altri scettici si allontani), ma solamente la realtà della cognizion degli obbietti, e s'interdice questa ricerca. Lo scetticismo è una maniera di considerar le cose tutta subbiettiva , e però errerebbe chi ne facesse una dottrina; per conseguenza ha bisogno di esser esposto e non provato. La sua massima è οὐδὲν μᾶλλον, il che suona, che niuna cosa è da preferire a niun' altra. Ciò non ostante, Sesto sembra spesso dimentico di questa indole assegnata al suo scetticismo, quando s'innalza ad una dottrina e ad un'arte positiva, che tende ad annientare ogni curiosità del vero, ed ogni credenza della possibilità del conoscere.

Quante volte poi gli mancano i motivi di contradizione, egli se ne richiama alla possibilità di scoprirne un giorno: argomento che si potrebbe ritorcere, e valere non contro, ma in pro della scienza; imperocchè ammesso pure che sin ad ora i motivi della credibilità del sapere mancassero, chi impedirebbe di credere che si possano un giorno trovare ?

Oltre a ciò, Sesto ricusa di entrare in qualunque dichiarazione della percezione della cognizione. Fra

puri sofismi si va ravvolgendo, quando, a cagion di esempio, cerca dimostrare che veruna scienza non può essere nè insegnata, nè imparata. Ma la confusione più grande addiviene, quando Sesto prende ad argomentare (a sfoggio d' ingegno, come si ha da supporre) in contraddizione della sua propria dottrina contro all' esistenza delle nostre percezioni. Vale a dire, che non ci dà con maggior precisione que' fatti, da' quali pure prende le mosse; come sarebbero la percezione e le leggi del pensiero.

Tale è Sesto, o, per meglio dire, tale è lo scetticismo, che non può evitare di cader in contraddizione con sè stesso. E nondimeno, lasciati da banda questi difetti, la esposizione che fa Sesto dello scetticismo, è un' opera non senza importanza, e pel modo onde è concepita, e come monumento dello stato della scienza appresso agli antichi. Egli passa a rassegna le dottrine de' principali filosofi, e con molto acume vi scuopre addentro quel che han d'incerto e di perplesso ne' loro principii, di contradittorio e d' inconseguente ne' loro ragionamenti. I dommatici, a suo dire, non hanno ancora trovato verun *criterium* solido e irrefragabile del vero: essi non possono accordarsi su' fondamenti e su i principii della logica, della fisica e della morale. Col negare ogni certezza immediata, stante la contraddizione che regna in quello che i filosofi asseriscono, domanda egli la dimostrazione di ogni verità; e, trovato che ciò non riesce possibile, per la mancanza di principii certi in sè, conchiude gittando a terra i lavori

scientifici dello spirito umano, e con distruggere per fino le matematiche.

Se un siffatto scetticismo fosse stato vincente, avrebbe levato di mezzo ogni ulteriore ricerca, e minacciato l'avvenire della scienza. Ma, per buona ventura, esso implicava contraddizione, pretendendo soffogare un bisogno reale e legittimo della ragione, e mostrandosi inabile di ridurre all'atto quel che formava l'obbietto de' suoi sforzi, vale a dire il riposo dell'anima. Poca pruova fece Sesto, per la indifferenza generale dell'età in cui visse, in materia di filosofia. Lo scetticismo si spense fin d'allora con Saturnino, discepolo di Sesto. Solo alcuni medici, per esempio Galeno, lo presero a considerare; ma Plotino gli oppose un rigoroso dommatismo.

XII.

Ma, prima di farci a parlare del dommatismo di Plotino, che si lega col soggetto da noi preso ad esaminare, epilogando il fin qui esposto, diciamo, che non si vuole avere dello scetticismo miglior concetto che n'ebbero coloro medesimi i quali lo professarono. Sesto confessava che lo scetticismo non è dottrina, forse sperando così di fuggire il rimprovero di pretendere egli solo, uomo individuo, a ciò che negava al restante del genere umano. Ma, se lo scetticismo non è dottrina, a che affaticarsi a fermarne il metodo, a che dare ordine e nesso logico alle sue idee? Non è

questo un imitare l'andamento della scienza, non è questo supporla, come dicemmo? Adunque è da conchiudere, che lo scetticismo non è da riguardare, se non come il distillato, per così dire, dell'ingegno sofistico, proprio de'Greci, che contaminò la loro filosofia. Nè dello scetticismo è da ritenere alcuna cosa, salvo che forse quel sapiente indugio nel giudicare delle cose sottoposte all'umana ragione, che gli scettici consigliavano, del qual precetto gli uomini in generale si mostrano per verità molto schivi. Ma d'altra parte anche nell'errore, che non può star senza il vero, come l'ombra non può star senza il corpo, vi è qualche cosa sempre ad apprendere; vi si apprende, se non altro, a ben conoscerlo e distinguerlo dal vero, per non lasciarsi ingannare da esso, quando con mentite larve ci si fa innanzi.

Lo scetticismo non potè fare che non imitasse l'andamento generale della filosofia, la quale, come notò Aristotile, gradatamente progredì dalla materia allo spirito; e, nata tutta fisica per opera della scuola jonica, diventò, con l'andar delle età, una dottrina eminentemente spiritualista. Così, studiando bene addentro l'indole dello scetticismo, si vede lui in prima scagliarsi contro a' dati sensibili della cognizione; ma poi, procedendo oltre, si vede accamparsi contro al pensiero, sconoscendo la proprietà di necessarie, che hanno le sue leggi. Che che si abbia a dire in opposizione di queste strane teoriche, si ha da saper grado nullameno agli ultimi scettici, i quali trasportarono la disputa in una regione più alta che i primi scettici non avevan fatto. Attaccare la per-

cezione e le leggi del pensiero era sempre più che dar di falso a' sensi ed alla sensazione. Insomma lo scetticismo seguiva lo stesso movimento ascendente della vera filosofia, progredendo dal senso alla idea. Ed il dommatismo, assalito nell' idea, doveva in esso, come in suo fedele propugnacolo, rifuggirsi. Queste considerazioni spiegano l'idealismo di Plotino, che si potrebbe chiamare trascendentale, se l'usare in questo caso un tal termine non fosse un anacronismo. Fedeli al nostro instituto,di mostrare come le dottrine ed i sistemi filosofici si annodano logicamente tra loro, noi ci faremo, dopo gli scettici antichi, a parlare dell'idealismo puro di Plotino,che noi consideriamo come una necessaria conseguenza e come un corollario dello scetticismo, se pur non si vuol dire che fu una specie d'antidoto al veleno di quelle antiche opinioni.

XIII.

Pare che l'ingegno umano, stanco di tenere una via, debba di necessità ad un'altra tutta opposta rivolgersi. Ciò spiega le variazioni, a cui è andata sì spesso soggetta la filosofia. Fu l' idealismo delle dottrine, che qui appresso riferiremo, provocato dal materialismo, in cui era caduta la più parte de' filosofi dopo Aristotile. Ora, per rilevarsi dal materialismo, non si dura fatica a comprendere come sembrasse opportuno rimedio invocar l'autorità di Pla-

tone. Senonchè i *Neoplatonici* (così da Platone presero nome questi nuovi filosofi), invocandolo, lo esagerarono.

Ma, lasciando di parlare de'Neoplatonici in generale, e facendoci a parlare di Plotino di Licopoli in particolare (nato l'anno dell'era volgare 205), dal complesso delle dottrine di questo filosofo pare che costui presentisse il bisogno che vi è di ammettere questa verità, che, per giungere ad avere la cognizione delle cose, bisogna ridurre il vario delle rappresentazioni alla unità dell'appercezione. Quest' unità trascendentale dell' appercezione è quella per la quale ogni varietà data nell' intuizione è ridotta all' unità della nozione dell' oggetto. Ma questa unità obbiettiva nondimeno non si vuol confondere con la subbiettiva della coscienza, dove viene a riunirsi la diversità intuitiva, che serve a formar la nozione. Or, premesse queste idee, insistendo tanto gli scettici sul vario delle sensazioni, e Plotino sull' uno dell'appercezione, segnarono quel cammino medesimo che tiene la cognizione, per formare la quale il vario delle sensazioni dee precedere la sintesi che ne fa l' io. Ma questo è linguaggio di filosofia moderna, ed a noi conviene di esporre un antico sistema.

Plotino stabilì in una triade suprema i principii di tutte le cose. Tre disse essere i principii d'ogni esistenza: l' uno, la ragione e l'anima (τὸ ἕν, νοῦς, ψυχὴ τοῦ παντὸς o pure τῶν ὅλων). Egli non ispacciò come nuova una tale dottrina, la quale fece risalire ben alto, quando sostenne che trovavasi esposta, benchè in modo non così chiaro ed aperto, non solamente in

Platone, ma ancora in Parmenide, Anassagora, Empedocle, Pitagora e Ferecide di Sciro. Il merito di Plotino non è di aver dato corso ad una nuova dottrina, ma sì di averla in miglior guisa determinata. L'anima, la quale entra nella somma triade, in cui vanno a risolversi i principii di tutte le cose, è soggetta alla ragione, ma la ragione non è il principio supremo. Anche ella è sottordinata a un principio, che egli chiama, quando il primo, quando l'ente primitivo, quando l'uno, e quando il bene (τὸ ἕν, τὸ ἀγαθὸν). L'uno è il principio supremo, il principio necessario, sorgente di ogni realtà, o piuttosto la realtà stessa. Di poi, a provare che l'uno è quello a cui nulla manca, si valse d'un argomento che ottenne gran credito ed autorità nelle scuole neoplatoniche: l'uno sovrasta ad ogni cosa, perciocchè ogni cosa esiste in quanto è una, nè per altra condizione, se non perchè è una. E avrebbe potuto soggiungere, che solo come una la concepisce il pensiero.

Entrando nella mente della teorica della unità di Plotino, si vede molto bene come egli trattasse dell'uno anche come di legge del pensiero, riproducendosi nell'ordine delle nostre idee l'ordine naturale delle cose, e la cosa pensante e la cosa pensata identificandosi; quello che l'intelletto pensa, quello costituendo il pensiero.

A chi siffatto modo di filosofare non piacesse, rammenteremo che a noi fa mestieri di esporlo. Ma quello che di Plotino ci resta a dire, al venturo paragrafo riserberemo.

XIV.

La immaginazione è la più gran nemica de' filosofi, al dir di Pascal. Il procedimento,col quale il secondo principio di Plotino (la ragione) nasce dal primo (l'uno), e il terzo (l'anima del mondo) dal secondo, evidentemente si annoda alla dottrina dell' emanantismo orientale. A spiegare questo troppo incomprensibile fatto egli ebbe ricorso alle immagini, delle quali niun filosofo fu di lui più vago e fecondo.

L'uno è una sorgente inesauribile, da cui scaturiscono torrenti di luce, senza che se ne menomi punto, o alcun detrimento ne soffra.

L'uno non poteva rimanersene solo; altrimenti tutto sarebbe rimasto occulto. L'anima, fecondata dalla ragione, diventa la madre della natura, e produce il mondo ne'dolori del parto, come un teorema.

L'uno dei Neoplatonici non è l'uno degli Eleati (l'unità assoluta della scuola di Elea): dappoichè ammetto la dualità e il multiplo, che la scuola di Parmenide gli dinegava (*Cousin*).

L'uno è il centro, intorno al quale in luminoso circolo immobile sta la ragione; l'anima è il circolo, che gli si muove intorno: imperciocchè proprio dell'anima è il movimento, e nell' anima è il fine delle emanazioni sovrasensibili. Secondo la massima, che ogni emanazione deve esser inferiore al principio da cui emana, e come essa emanazione più in-

nanzi procede, più si mostra imperfetta, la limitazione entra nella ragione, e molto più nell'anima. Or che altro è la materia, se non nulla? Nulla per qualche cosa d'inferiore, perchè non ci ha nulla di più basso; nulla per ciò che l'è superiore, perchè ciò ch'è inferiore non è ciò che è superiore; nulla infine per sè, perchè non è altro che limite. Ecco la materia annullata in favor dell'idea, come in altri filosofi fu l'idea annullata in favore della materia. Senza entrar mallevadori di questo sistema, si ha nondimeno da dar questo vanto a Plotino, che egli ebbe fatto fare un passo immenso alla filosofia, quando per lui appresero gli uomini, niuna verità del sensibile potere stare a petto dell'unica verità del soprasensibile (Rhitter, *op. cit.* tom. IV, pag. 505).

Riserbammo all'ultimo quello che è più importante ad esporre, cioè la intuizione dell'uno, la quale già da Filone era stata insegnata, come sguardo della ragione in sè stessa; ed in Numenio qualche cosa ancora si truova a ciò somigliante, nella unione dell'anima con la ragione. Ma per Plotino, a chi il puro pensiero razionale non basta, ci ha qualche cosa di più alto della ragione: ciò da cui la stessa ragione deriva, da lui detto, quando il primo, quando l'uno, quando il bene. Dall'idealismo noi ci conduciamo al misticismo di Plotino. Dalla contemplazione del bene vinto si rimane il pensier razionale, o lo sguardo della ragione in sè. Il pensiero e la scienza non sono altro che mezzi per giungere alla intuizione dell'uno. La scienza può condurci sino al punto di mostrarci il cammino; ma la contemplazione è l'opera

di chi vuol vedere da vero. Il discorso può solo eccitarci alla visione. L'anima nella visione si leva sopra alle misere condizioni della vita, non pensa, è sopra al pensiero: non è più anima, non ragione, ma ciò che ella vede: s'identifica col primo. La qual dottrina, aspirando alla intuizion mistica, e trapassa e trascende i termini della intuizion del pensiero.

Tale l'intuito di Plotino. La percezione poi è un patire dell'anima, grave necessità che le proviene dalla simpatia delle cose nel mondo, quasi dicesse che le cose *compatiscono* o patiscono insieme. Nè il naturale concatenamento delle cose nel mondo procede da altro, che dalla simpatia (di cui la radice è σὺν e παθέω) delle anime, come per virtù d'incanto tratte a'lor corpi, le quali, non altrimenti che per arte magica, operano e rioperano tra loro. Tutto è necessario nel mondo, tutto è opera di una produzione necessaria, e d'un principio non sceverato da veruno de' suoi prodotti. Queste dottrine sono il germe dello Spinosismo e della Monadologia di Leibnizio (Tennemann). Dal sistema dell'uno al sistema delle Monadi od Unità, sostanze semplici, di Leibnizio, è naturale il passaggio. *Monas* in greco vuol dire unità, o ciò che è uno. Leibnizio pone le Monadi, come altrettanti specchi viventi, ne'quali si riflette l'intero universo. Donde la percezione, la quale egli definì: *lo stato interno della Monade* (dell'anima) *rappresentante le cose esterne*, *o la rappresentazione del composto nel semplice;* e distinse la percezione dall'appercezione, che definì *la coscienza* o *conoscenza riflessiva*

di questo stato interno dell'anima. « *Apperceptio est perceptio cum reflexione coniuncta* » (Leibnizio). Ma la percezione, così concepita, è una tutt'al più pura denominazione estrinseca, non una qualità della Monade, la quale, se rappresenta l'universo, e n'è lo *specchio vivente*, è tale solo per la intelligenza sovrana e assoluta, che sa leggervi dentro. Solamente Dio, il quale conosce i nessi od attenenze d'un solo ente con tutta la creazione, vede in un solo sguardo l'universo intiero nell'ultimo atomo della natura.

Giova intanto determinare la idea della percezione, la quale emerge dalla forma dell'unità della coscienza, posta in relazione con una data moltiplicità (Reinoldo).

XV.

Le enunciate dottrine, in quanto hanno di ragionevole, ricevono lume da un luogo di S. Agostino, che noi qui appresso riferiremo.

L'anima, dice il Santo Dottore, datasi alla filosofia, tien questo modo. Da prima sè stessa esamina, e da questa elementare cognizione è fatta certa della sua ragione, o che ella stessa è ragione. Da poi nella sua ragione nulla vede di meglio, o di più sapiente, del numero; onde seco medesima favella così: « Io, per certo interior moto ed occulto, le cose che mi è dato di apprendere, posso separare e congiungere; e questa forza, che è in me, si chia-

ma ragione. Or che altro si può separare e congiungere, se non ciò che uno pare, e non è; o certo non è tanto uno, quanto si reputa? E che altro si può congiungere mai, se non ciò che si procura al possibile che uno ritorni? Adunque nel separare e congiungere, non altro amo, non altro voglio, che l'uno. Ma, quando separo, voglio che sia purgato; quando congiungo, che sia intero desidero. Là si schivan le cose aliene, qua si congiungono le proprie: tanto che n'abbia poi a riuscire alcun che di perfetto. La pietra, in quanto pietra, tutte le parti sue, tutta la sua natura, sono ristrette in uno. Che sarebbe l'albero, o sarebbe esso albero, ove uno non fosse? Che le membra o le viscere di ogni animale, e tutto ciò che a loro appartiene, e da cui sono formate? Certamente, se potessero patire il divorzio dell'unità, l'animale più non sarebbe. Gli amici, quanto vogliono essere uno, tanto sono amici, e quanto più sono uno, tanto più sono amici (1). Il popolo è una cittadinanza ordinata, a cui la dissensione è funesta. Questo vocabolo *dissentire*, che altro suona in sostanza, che un non uno sentire? Di molti militanti si fa uno esercito, il quale tanto meglio vince qualunque moltitudine, quanto meglio in uno restringe le sue forze. Dal cospirare in uno venne il nome della militare ordinanza detta *cuneo*. L'a-

(1) Cic. *De Amic.*: *Cuius amici animum ita cum suo commisceat* (*homo*), *ut efficiat paene unum ex duobus.— Amici quid aliud quam unum esse conantur?* — Vedi anche intorno a ciò Cic. *De Officiis*, lib. I, cap. 22, e Platone nel *Convito*, della traduzione latina del Ficino, la pagina 290.

more, che altro è mai, se non quello affetto ardentissimo di diventare uno con la persona che si ama? Donde sì grave a tollerar il dolore, se non che si sforza crudelmente a disgiungere ciò che prima era unito? Però pericolosa opera e molesta colui commette, il quale fa uno di quelle cose, che sono di loro natura soggette a dividersi. »

Nelle antichissime dottrine pitagoriche, nelle platoniche, e via discorrendo, la scienza de' numeri è chiamata in aiuto della scienza delle idee. La cognizione delle matematiche gli antichi reputarono intermedia fra le imagini de' sensi e le idee pure della ragione; partecipante, come dicevano, d'alcun che dell'opaco ancora del senso, ed avente già tutta la stabilità della ragione. Alcinoo, nella sua dottrina platonica, raccomanda le matematiche, come gradi per ascendere alle idee pure della ragione. La filosofia antica fece causa comune con le matematiche contro allo scetticismo, che voleva, come si disse, con la filosofia distrutte le matematiche.

Constituirono i numeri appresso a' Pitagorici i principii stessi delle cose. Con la natura de' numeri Pitagora si sforzò di spiegare la formazione dell'universo, ponendo la Monade, feconda Unità, e mostrando come dall'uno si generi il multiplo, per mezzo del pari che all'impari si contrappone. Famosa è la definizione di Pitagora data dell'anima. L'anima è un numero che si muove da sè (Petri Bungi Bergomati *Numerorum misteria. Lutetiae Parisiorum*, 1616, pag. 156). Con questa definizione benissimo significò certa forza spontanea ed attiva dell'anima.

Tutte le pagine poi dell'antica filosofia sono piene di questa unità, alla quale la mente umana aspira incessantemente. Sant'Agostino stesso chiama la filosofia cristiana, sublime scienza della unità. Dall'altezza della quale sfugge a'nostri occhi lo scetticismo.

PARTE SECONDA

XVI.

Noi pervenimmo ad un punto, dall'alto del quale considerando, disparve a' nostri occhi lo scetticismo. Il che è da tenere come uno de' benefici effetti del Cristianesimo. Della quale dottrina noi ci apparecchiammo di dare qui un sunto, per quella sola parte che concerne alcuni principii metafisici, lasciata da banda tutta la rimanente parte de' dommi rivelati, e la parte precettiva della morale, fondata sulla rivelazione e sugli esempii adorabili, datici nella vita del Divino Maestro; facendo in quella semplicemente notar di passaggio di quanto inestimabile spazio la filosofia cristiana si lasci addietro la filosofia della cieca gentilità; e pigliando a considerare Plotino, come l'ultimo de' suoi più grandi rappresentanti, il quale pur tanto si affaticò per ispiegare a suo modo la formazione dell'universo sensibile. Useremo a questo proposito l'autorità del Galluppi, riferendone le stesse idee, e fino le stesse parole.

« Che cosa è la dottrina plotiniana in sostanza? È la teorica della unità assoluta perfetta e primordiale, e de' nessi pe' quali di grado in grado la varietà ne procede (Degerando).

Ma nel monoteismo degli Ebrei e de' Cristiani il primo principio, che noi adoriamo, è infinitamente intelligente; è la stessa intelligenza.

L' uno di Plotino non è intelligente.

Nell' enunciato monoteismo Dio è attivo e libero: *Totus actus et purus actus.*

L' attività e la libertà non convengono all' uno di Plotino.

Questo filosofo nega all' uno qualunque attributo: l' uno è dunque la nozione universalissima della esistenza (τό εἶναι). Rendete reale questa astrazione, ed avrete il primo principio di Plotino, l' unità, l' uno.

L' universo, secondo il monoteismo enunciato, è creato *ex nihilo sui*, tanto per rispetto alla materia, quanto per rispetto alle sostanze, ed alla forma.

Ma appresso Plotino l' universo è emanato con diverse emanazioni da Dio, e perciò esiste sin dalla eternità. Questo filosofo insegnò, che dall'uno, sebbene semplicissimo ed inattivo, emana necessariamente un secondo principio delle cose, da lui chiamato *Mente* o *Intelletto;* che esso ne procede senza azione e senza volontà, senza che il principio primo ne sia alterato o modificato; che ne procede, come la luce emana dal sole.

Questo intelletto, sebbene unito inseparabilmente coll' uno, ha nondimeno una sussistenza propria.

Dall'Intelletto emana *l'anima suprema intelligibile*. Questi tre principii, che costituiscono la triade di Plotino, quantunque formino una gerarchia nell'ordine della dignità, sono nondimeno coeterni.

Dall'anima suprema emana quella del mondo sensibile. Nelle serie di queste emanazioni l'ultima è la materia, la quale egli considera come una privazione, una estinzione del lume divino.

Ma l'universo, secondo il monoteismo degli Ebrei e de' Cristiani, è stato creato sostanzialmente *ex nihilo sui;* nulla di ciò che trovasi in esso preesisteva all'azione ineffabile creatrice.

Nella dottrina di Plotino l'universo è nato, senza alcun atto di volontà, da una serie eterna e necessaria di emanazioni: esso è dunque eterno ed emanato necessariamente nella eternità dell'uno (Galluppi). Questa ultima dottrina specialmente, la eternità del mondo, è evidentemente anticristiana. »

XVII.

Il Cristianesimo, adunque, additando il legame tra il divino ed il cosmico, tanto desiderato, e che i maggiori filosofi dell'antichità si erano disperati di trovare, ebbe col domma della creazione formato quel desiderato vincolo, e colmato lo spaventevole vuoto lasciatoci dall'antica filosofia. La quale, nata nel seno di una religione ancora materialista, non poteva conseguire la intera vittoria dello spirito sulla mate-

ria, della ragione sul senso, e della idea sul fenomeno. Ma la filosofia cristiana, attignendo alle sorgenti purissime di verità, insegnò le dottrine spirituali con quella piena fiducia che le veniva dalla religione ispirata. E lo scetticismo filosofico per lungo tempo si tacque. Imperocchè lo spettacolo della conversion delle genti alla fede, gli avrebbe data, a nostro credere, la più solenne mentita, ove pure avesse osato mostrarsi. Chè non v'è cosa tanto contraria allo scetticismo, quanto la fede. Pure con l'andare dell'età lo scetticismo rivisse, quando, attiepidita la fede nell'animo degli uomini, l'amore per l'antichità, nato con l'erudizione risorta, ebbe fatto nel tempo stesso rivivere gli antichi sistemi di filosofia, infra i quali fu rinnovato ancora lo scetticismo. Alcuni tra' moderni professarono questa filosofia del dubbio, nella folle speranza d'inforsare le prime testimonianze de' predicatori della fede: altri, per l'opposto, con lodevole intendimento, spaventati dal vedere il razionalismo entrare nel campo teologico, tolsero a combattere la ragione, mostrandone la manchevolezza, cioè, come ne sia limitato il potere e le facoltà. Oltra costoro vi ebbero scettici per mera erudizione, e per mera accidia ed indolenza di spirito, come il Montaigne. Finalmente vi furono scettici in forza di ragionato sistema; e di questi, più che degli altri, porta il pregio di favellare. Se non che, a volere per ordine disputare di questa materia, ragion consiglia che ci facciam prima ad esaminare le vicende, a cui, dopo promulgato il Cristianesimo, andò soggetta la filosofia.

XVIII.

Promulgato il Cristianesimo, per certa analogia che regna tra le buone dottrine de' filosofi, e le cristiane, molti Padri della Chiesa, per lo più greci, tennero la filosofia procedere di accordo con la religione, in quella parte che la filosofia ha di puro e di sano ne' suoi insegnamenti, attignendo entrambe ad un fonte comune. Questa sorgente di verità per la filosofia pagana, secondo S. Giustino il Martire, è la rivelazione interna pel λόγος, e la rivelazione; secondo Clemente poi ed altri Alessandrini, è la tradizione scritta ne' libri ebraici; finalmente è la trasmissione orale, secondo S. Agostino. Al parere di tutti questi Padri della Chiesa, la filosofia, se non necessaria, fu utile per la difesa ed il rassodamento del Cristianesimo. Il quale, nato puro e semplice di morale, vinse senza contrasto alcuno le moltitudini; ma poi, accettato ancora da' grandi, e venuto in lotta con alcune sette filosofiche, che gli si contrapposero, i suoi apologisti per assicurargli il suo pieno trionfo si valsero delle armi stesse della filosofia. E ben si vede di che aiuto fosse a' Cristiani, a propagare la loro dottrina, lo studio della greca filosofia, quando si legge che l'imperator Giuliano l'apostata il frequentare le scuole greche ad essi Cristiani severamente inibì. Con tutto ciò altri Padri della Chiesa, in ispezialità latini, come Tertulliano,

Arnobio, ed il suo discepolo Lattanzio, cognominato il Cicerone cristiano, tennero la filosofia uno studio superfluo, anzi pericoloso, rimovente l'uomo da Dio, invenzione diabolica, e sorgente delle eresie. Ma la opinione amica alla filosofia prevalse (oltre di che le parole di que' Padri possono intendersi dell'abuso della filosofia, di cui già, e precipuamente della platonica, gli Gnostici ed altri eretici s'eran serviti a mescolar ne'divini dommi del Cristianesimo dommi mostruosissimi), e così per mezzo degli scrittori cristiani salvaronsi molti luoghi di antichi autori, i quali non sarebbero altrimenti insino a noi pervenuti: preziose reliquie nel naufragio dell'antico sapere. Ma nondimeno non tutte le scuole greche, come ragionevolmente è da credere, ottennero un'eguale estimazione appo a' Padri, poniamo che in generale si dichiarassero favorevoli alla filosofia. Fecero ben poca stima della filosofia di Epicuro, della setta stoica, e per molto tempo ancora de' Peripatetici; trovando nelle costoro dottrine cose od equivoche, o negative, o contrarie manifestamente a'dommi della esistenza e provvidenza di Dio e della immortalità dell'anima, che sono i due cardini, sopra cui riposa la filosofia cristiana.

La scuola platonica per certa qualsiesi affinità delle sue principali dottrine con quelle degli Ebrei e de'Cristiani ebbe gran credito da principio appresso a' Padri. Nella primitiva Chiesa i più valenti autori cristiani a'pensamenti platonici si accomodarono, come a quelli che erano ad essi più in grado e che allora erano più in voce. Ma a poco a poco Platone cesse il

luogo ad Aristotile, quando invalse l'amor dei sistemi, e quando la teologia medesima per le decisioni de'Concilii generali diventò più sistematica. (Leibnizio, *Teodicea*). Non vogliamo per questo dire, che quelli fosser punto riboccanti di platonismo, nel senso di certi intemperanti scrittori.

La filosofia di Aristotile, prima combattuta, venne da ultimo accettata dagli ecclesiastici: imperocchè, sebbene contenesse alcuni punti di erronea dottrina, era nondimeno atta, per le controversie che contro alle eresie aveva da sostenere la Chiesa, a causa del suo grande acume nell'arte delle distinzioni e della dialettica. Nemesio, vescovo di Emeso (anni di Cristo 380 circa) seguitò questo filosofo nel suo trattato περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ed il romano Boezio (nato nel 479) tradusse e comentò alcune opere dello Stagirita intorno a logica. Il favore, in cui venne Aristotile, occupa un posto prestantissimo nella storia del pensiero filosofico di tutto il medio evo. Se non che, prima di parlare della Scolastica, daremo nel seguente paragrafo un'idea più netta ancora della filosofia di S. Agostino, come quella che ebbe gran credito nella Chiesa.

XIX.

Dando una succinta idea di un sistema di cristiana filosofia, noi non crediamo di uscire dal nostro argomento, imperciocchè la esposizione lucida di un sistema filosofico, che appaga la ragione, è la

miglior risposta che si possa dare allo scetticismo.

S. Agostino nacque in Tegaste in Africa, l'anno di Cristo 354. Di vent'anni tanto ben sapeva ed intendeva le categorie di Aristotile, quanto i più reputati e solenni maestri di Cartagine confessavano d'intenderne e di saperne. Da prima seguitò gli errori dei Manichei, della qual setta doveva poi essere così acre riprensore. Gitone a Milano, la eloquenza del grande Ambrosio lo scosse, e alla buona ortodossa sentenza lo persuase. Intellettualmente Platone gli servì come di scala per ascendere alla fede, onde a Platone e a' platonici sommamente si affezionò. Platone, pensò egli, improntò da Pitagora il novello indirizzo dato allo insegnamento socratico, innalzandolo alla contemplazione del mondo intelligibile. Ma, avendo Zenone e gli stoici rimenato la filosofia al sensibile ed al materiale, convenne a' nuovi accademici ricovrir d'un velo la parte superiore della dottrina platonica, e restar contenti a solo la parte negativa di quel sistema, che distrugge l'aiuto che la filosofia può cercare nel dominio de'sensi. Così quella gran mente sintetica giustificò le stesse variazioni, alle quali andò soggetta la scuola platonica; e la concepì come una serie non discontinuata di pensamenti, la quale mette capo in Pitagora, e si protrae per la distesa de' secoli insino a quelli che si chiamarono di Platone novelli seguitatori. Onde si scorge il nesso e legamento che è tra la dottrina di S. Agostino, in quello che non pertiene alla divina rivelazione, con i più antichi sistemi di filosofia, a cui si annoda: nesso e legamento molto vi-

sibile nel luogo che di lui sopra arrecammo. Il quale noi togliemmo dal suo libro dell'ordine. Or che è l'ordine, secondo S. Agostino? Bene è l'ordine; il disordine è male.

Il savio, conoscendo l'ordine, a Dio si congiunge. Concepisce Iddio, che n'è la sorgente. L'ordine è la stessa volontà di Dio. È Dio che vuole l'ordine. Per la origine del male poi egli giovossi, dopo già averne trovata la sola veramente soda spiegazione nella dottrina rivelata da Dio, anche della filosofia. Perciocchè egli giustificò la esistenza del male nel mondo, di molto attenuandolo, e di quegli stessi argomenti valendosi usati poi da Leibnizio nella sua Teodicea. Eziandio la morte, in quanto ha l'esistenza per causa, non debbe considerarsi come un male, perchè ciò che esiste è buono. Se nulla ci fosse di buono, nulla ci potrebbe più essere in ciò che si corrompe. La corruzione o nulla nuoce o diminuisce il bene. Or il bene non può essere annichilato in ciò che perisce, poichè allora cesserebbe onninamente di esistere. Dunque, dopo del bene diminuito, debbe pur restarci alcun che non sottoposto alla corruzione. Per conseguenza, se il cangiamento esiste, il male non ha realtà. Ma d'onde il mal morale? Dal difetto di perfezione in noi. La creatura nella perfezione dovea restar di lungi dal Creatore. Ma pure d'onde il mal morale, s'insiste? Dalla libertà. Era necessario che Dio desse all'uomo la libertà, come quella che è parte integrante della perfezione, di cui l'umana natura è capace. A torto s'incolperebbe Dio del male morale: opera tutta dell'uomo. Come il savio non è certo ca-

gione della perversità di un malvagio, così, a tanti doppii di più, Dio sapientissimo, anzi la stessa sapienza, non è cagione del mal oprare dell'uomo. Ma perchè fare dono all'uomo del libero arbitrio, se è causa del male? Perchè l'uomo avesse merito e demerito delle sue azioni. Come astringerlo a render conto delle sue azioni, se queste fossero atti necessarii di leggi determinate? Ma come conciliare l'onniscienza, la prescienza divina, con questa libertà dell'uomo? S. Agostino il fa; ma spiegare in che modo, ci menerebbe troppo a lungo. Basti il dire che scrive, che Dio, lasciando operare le cause seconde, altro non fa che permettere il mal formale del peccato, per quella libertà conceduta all'uomo, di cui abbiam sopra con bastevole chiarezza discorso.

XX.

La spiritualità dell'anima, dalla quale, com'è noto, si argomenta la sua immortalità, e la esistenza di Dio, sono i due cardini, su'quali si appoggia la cristiana filosofia.

In S. Agostino è la prova ontologica della esistenza di Dio, diversa della storica, fondata nel consentimento comune delle nazioni, dalla cosmologica (*argumentum a contingentia mundi*) fondata nella esistenza ed il movimento delle cose finite, e dalla fisico-teologica delle cause finali della natura: pruova ammessa dalla saggia antichità, da Anassagora e

da Socrate. Nella ontologica l'esistenza di Dio si argomenta dalla idea.

Dio è il primo e il più perfetto degli enti: eterno, immutabile. Se altrimenti fosse, non sarebbe l'ente supremo. Se ammettiamo qualche cosa più perfetta della nostra intelligenza, eterna, immutabile, bisogna che sia Dio; poichè non si può dare altro ente di tal natura. Ora noi riconosciamo alcune verità eterne, immutabili (per esempio in aritmetica): ogni uomo ha certa idea della sapienza, perocchè veggiamo tutti desiderosi di apprendere: è, per tutti, una verità normale, secondo la quale ciascuno pondera e misura il vero delle cose. Or ci ha egli veramente qualche cosa sopra la intelligenza creata. Ciò è Dio, perocchè non vi ha nulla di più alto di questo ente degli enti.

L'esistenza di Dio è provata per necessità: necessaria è l'esistenza di Dio, il quale è propriamente, perocchè le altre cose non sono, se non quanto di lui partecipano. È un essere vivente, la vita stessa, principio di vita. In Dio non è passato nè futuro, ma un continuato presente. Di Dio non si può dire, che egli *fu* o *sarà*, ma semplicemente *è*.

Ingegnoso nè affatto nuovo il modo con cui prova che l'anima non è materia. Un punto e una linea non son corpi, perocchè privati delle tre dimensioni ad ogni corpo richieste: ma l'anima pensa il punto e la linea, concepisce le nozioni delle dimensioni delle figure rigorose delle matematiche; dunque l'anima non è materiale. Imperocchè, se è corporeo ciò che tocca le cose corporee; l'anima, che concepisce le incorporee, non è materia.

Lasciando di parlare delle sette facoltà che ammise nell'anima, a' cinque sensi un altro ne aggiunse, comune ed interno, mercè del quale si distinguono e si paragonano le impressioni ricevute dagli altri, cosicchè del senso interno obbietto è l'anima, degli esterni i corpi. Questo senso interno è nell'uomo la facoltà intermedia tra la sensibilità esteriore e l'intelletto; e, perchè da esso tutte derivano le interne sensazioni, ecco dove il santo Dottore fonda la certezza delle conoscenze, quella certezza appunto che non possiamo mai avere, secondo gli scettici.

Della dottrina di S. Agostino solo que' punti toccammo che entrano nel quadro filosofico da noi delineato. Ci cacceremmo in campo non proprio, se da noi si trattasse di alcune dottrine filosofiche delle quali talora, a conforto della Teologia, si giovò nelle confutazioni energiche delle eresie di Pelasgio e di Celestio, e di quello che in questa congiuntura egli scrisse, circa la libertà dell'uomo in relazione con la grazia divina: scritture che gli meritarono il titolo di Dottor della Grazia.

XXI.

Giunta la mente umana ad avere per mezzo del Cristianesimo la vera idea di Dio (Dio creatore e spirito, *Ens perfectissimum*, *Ens ultramundanum*, *Ens realissimum*, solo, assolutamente indipendente, perfetto, e reale), dovea di quell'altissimo punto

discendere all' universo ed all' uomo, per poi, irradiata sempre dalla rivelazione, dall'uomo e dall'universo a Dio risalire: mistica scala, corsa e ricorsa dalle intelligenze, come quella veduta in sogno dal patriarca Giacobbe, corsa e ricorsa dagli Angeli. Il metodo generalmente ammesso dagli scolastici fu la deduzione. Accettato il sillogismo, per questa porta entrava Aristotile nel mondo moderno (Rousselot, *Filosofia degli Scolastici*). Ciò per rispetto al metodo di filosofare: per rispetto poi alla materia della filosofia, tutta essa si raggirò nella lotta che ebbe a sostenere il Realismo col Nominalismo: quistione agitata quindici secoli innanzi da Platone e da Aristotile, che sarà più tardi quella di Leibnizio e di Loche, e che, per avventura non ancora ben diffinita, può dirsi l'eterna disputa della filosofia. Ad essa diè principio un famoso luogo di Porfirio, il quale è pregio dell'opera riferire: *Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis intellectibus posita, an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia, dicere recusabo*. Per meglio intendere questa quistione è necessario di fare alcune osservazioni.

La dottrina degli universali occupa un luogo eminente nell'antica filosofia: concerne la realtà della scienza umana. Togliete le idee universali, e la scienza umana è distrutta, e l'uomo è ragguagliato alla condizione di bruto, ed abbassato allo stesso livello. Questo è vero; ma, non essendovi d'altra parte che individui in natura, o, in altri termi-

ni, la natura non producendo che individui, è importante esaminare qual realtà possono avere le idee universali (GALLUPPI, *Logica e Metafisica*, Lezione XVI). Roscelino, maestro dell' infelice Abelardo, verso la metà del duodecimo secolo, sostenne, nulla essere d'universale in natura, eccetto i termini. I suoi discepoli perciò furono detti Nominali. Ma gli avversarii, i quali sostenevano gli universali in natura, di Reali ebber nome. Calde, animate insino al sangue (*cruenta certamina*, scrive il Leibnizio) furono le dispute tra queste due scuo'e, specialmente nella parigina Accademia, dove molto erano in fiore cotesti studii, fra le quali sorsero a conciliatori i concettualisti, de'quali fu capo Abelardo, per li quali la universalità, attribuita da' reali alle cose, e da' nominali a' vocaboli, tutta e sola attribuirono a'concetti della nostra mente, avvisando l' universale non poter stare nè nelle cose, nè ne' nomi delle cose. Questi filosofi furono detti Concettualisti. Il nome poi di Scolastici e di Scolastica derivò, secondo almeno la opinione più generalmente ammessa, dalle scuole aperte, in un tempo di generale ignoranza, da Carlomagno, le quali, come sola sede della scienza, dettero la loro denominazione al sapere.

La scolastica fu una preparazione necessaria alla filosofia moderna, la quale, senza quella antecedente elaborazione delle idee, non avrebbe avuto quell'ordine e quel metodo, di cui si vanta, fin sulle opere degli antichi. E non è ella forse la logica, anche oggigiorno, il cominciamento obbligato d'ogni filosofia? Non è ella una specie di lazzaretto, nel quale ven-

gono a purgarsi quelli che dal regno dell' errore e delle preconcette opinioni vogliono riparare nel regno della verità e del sapere? La filosofia scolastica per ragion della sua dependenza dalla teologia (*ancilla Theologiae*) non doveva dar luogo allo scetticismo. Pure ne' nominalisti si trova uno scetticismo larvato, e specialmente in Occamo, scetticismo a cui menavano irresistibilmente le loro dottrine, e di cui essi stessi forse non s'avvedevano, o certo nol confessavano. Ma indubitatamente poi negli scolastici non si truova quello che nella filosofia greca di Sesto vedemmo, e che nella moderna di Hume vedremo, segno di grande decadimento, cioè il dubbio che di sè stesso dubita, ultimo grado di abbiezione, a cui può giungere lo scetticismo.

XXII.

Noi non esamineremo altrimenti le dottrine degli scolastici, che per quanto esse si ravvicinano alla filosofia moderna; nè di tutti gli scolastici, ma di soli i più segnalati terremo parola, conformemente all'idea che ci siamo fatta della scolastica, qual preparazione necessaria alla moderna filosofia.

Nella prima età di essa scolastica s'incontra il nome di Giovanni Scoto, nato in Irlanda, e morto in Oxford nell'886, dove si trasferì per invito avutone da Alfredo il grande nove anni prima: diverso da Giovanni Duns Scoto, del quale parleremo più appresso.

Giovanni Scoto Erigena sostenne: *substantiam hominis esse tria; esse, velle et scire*. Scrisse: *Deum ubicumque fuerit presentia, ibi esse habitatione* (*ubiquità* de'Teologi) (Dupin, *Anecdota eccl.* § 7, pag. 29.).

Scrisse inoltre che, quantunque tutto ciò che noi conosciamo come esistente sia nella doppia posizione di spazio e di tempo, l'essenza n'è esente. Ella sussiste per sè medesima, sceverata da ogni accidente per propria natura. Perocchè ella sola gode della vera esistenza. Di poi per gli accidenti fuori si manifesta. Tutto ciò ch'è percepito dalle creature, vuoi nel dominio del senso, vuoi in quello dell'intelletto, non è altro che accidente d'una sostanza incomprensibile per sè stessa, la quale si dà a conoscere per la quantità, per la forma, pel luogo (cioè per lo spazio) e pel tempo; di modo che noi sappiamo non ciò che è, ma che una cosa è. Or in questa proposizione fondamentale di Giovanni Scoto, che non si possono conoscere gli enti quali in sè sono, ma quali ne appariscono, come nell'altra, che la natura non può esser concepita che nel doppio campo del tempo e dello spazio, riconosce il De Gerando quasi il germe del sistema di Kant. (De Gerando, *Istoria comparata delle filosofie*, tom. IV, pag. 3641). Veramente nel sistema dell'idealismo trascendentale queste idee sono spinte più oltra con logica rigorosa: lo spazio ed il tempo non altrimenti si ammettono, che come condizioni necessarie e puramente subbiettive della sensibilità; come le forme delle intuizioni, pure forme, per le quali solo è possibile la esperienza, così interna come esterna. Nè la realtà degli obbietti del-

l' intuito (visione mentale) s'ammette, se non come fenomenale o fenomenica, e come solamente data nella esperienza. E però la facoltà dell' intuito sensibile non è altro che *ricettività*, è la facoltà di ricevere impressioni e di formare rappresentazioni, di cui il nesso, che unisce le une alle altre, è uno intuito puro di spazio e di tempo; e queste, per quanto son legate e determinate in tal nesso, secondo la unità della legge della esperienza, si addimandano oggetti. Quanto poi alla causa non sensibile de'fenomeni (*parvenze* li dicevan gli antichi), ella è interamente a noi occulta, e sfugge ad ogni percezione.

Questa causa puramente intelligibile, la cosa in sè, Kant la chiama *l' obbietto trascendentale*, per distinguerlo dagli obbietti fenomenici o fenomenali, che s'abbiano a dire. Bene questo obbietto esiste in sè, anteriormente ad ogni esperienza, anzi esso determina la estensione e connessione delle nostre percezioni; ma i fenomeni, i quali sono determinati dalle cose in sè, non ci sono dati che sotto le condizioni per cui solo è possibile la esperienza, e come semplici rappresentazioni (Wilm, *Istoria della filosofia alemanna*, tom. I, pag. 241 e 42. Kant si accorda a Loche nel supporre una causa reale ed obbiettiva ad ogni sensazione, e nel fare ogni cognizione dependere dalla sensibilità. Ma riforma questo sistema sperimentale, ammettendo, oltra la cognizione sperimentale *a posteriori*, elementi di cognizione *a priori* non solamente, ma ancora nella esperienza stessa, e sino nella percezione ravvisando forme *a priori:* elementi, che non ci sono stati porti dall'oggetto. Comincia ogni cognizione da'

sensi e dall'esperienza; ma tutto non deriva da questa sorgente. Si può dire che non tutto è empirico nella esperienza, perchè non tutto è prodotto nello spirito dall'azione degli obbietti ne'sensi. Ora da questa digressione kantiana facciam ritorno a'nostri scolastici.

XXIII.

S. Anselmo d'Aosta, vescovo di Canturbia (Cantorbery), nacque nel milletrentaquattro, detto il secondo Agostino, imperciocchè assai a quell'antico Dottore si rassomiglia. Di lui è questa sentenza, che per noi sarebbe di grande negligenza, se, poi che fummo confermati nella fede, non c'ingegnassimo d'intendere ciò che crediamo, ponendo così le basi d'una filosofia razionale cristiana. Per S. Anselmo il mal morale non esiste che negli atti dell'uomo, in conseguenza della libertà umana; il male è la negazione dal bene; il vero è ciò che è; l'essere, il vero ed il buono son uno (Rousselot, tom. I, pag. 212).

Famoso è il suo argomento della esistenza di Dio, provata per la idea, cioè che dall'idea si conchiude all'essere.

« Lo sciocco stesso comprende quello che io dico, quando comprende qualche cosa, più di sopra della quale nulla non può pensarsi di più eccellente, e ciò che comprende è nel suo intelletto, quand'anche non ne comprenda la reale esistenza. Imperciocchè che una cosa sia nell'intelletto, e che si concepi-

sca che sia in realtà: sono due cose diverse. Or una cosa, più di sopra della quale nulla non può pensarsi di più eccellente, non può esser solo nel nostro intelletto; chè, dove fosse nel nostro intelletto solo, si potrebbe concepire che in realtà vi fosse una cosa anche più eccellente: donde ne seguirebbe che la cosa, che l' intelletto pensa come la più eccellente, non fosse la più eccellente; il che è un'assurdità manifesta. Ciò adunque, di cui nulla non può pensarsi di più eccellente, è tanto nell' intelletto, quanto nella realtà. Questa cosa è Dio, se cosa può dirsi, chè non c'è vocabolo. »

Un monaco di Marmouthier, per nome Gannillon, combattè il primo questa pruova di S. Anselmo, giudicando che per essa alla quistione si rispondesse con la quistione. « Tu tieni, egli scrisse a S. Anselmo, per cosa assurda che vi sia alcun che di più eccellente, se Dio non esiste: il che volentieri da noi si concede, chè lo stesso si pensa da noi. Ma l'assurdo sta in questo, nel porre che tu fai Dio come la più eccellente di tutte le cose, il che è appunto quello che ti proponi di provare, e che era da dimostrare; dal che si conchiude, che tutta la tua argomentazione non è altro che una petizion di principio. »

S. Anselmo a difendersi rispondeva: «Io non pongo alcun che di più eccellente, che è la cosa da dimostrare, ma bensì pongo, Dio esser quella cosa, di cui nulla non può pensarsi più di sopra, il che si concede. Ma da questo mio principio non s'inferisce nella mia argomentazione, non che Dio è di tutte le cose la massima (conseguenza che non si contiene necessa-

riamente nelle premesse), ma bensì ciò ch'è necessario, che se Dio non è in realtà, Dio non è ciò che può concepirsi in mente di più eccellente.

Questa è la pruova dell'esistenza di Dio, detta ontologica, la quale passò da S. Anselmo a Cartesio, il quale poi la trattò a suo modo, e da Cartesio a Leibnizio. L'idea di Dio, dice il Cartesio, è l'idea dell'essere più perfetto possibile: or l'esistenza è l'attributo necessario dell'essere perfetto; dunque Dio esiste.

Lasciando da banda, l'argomento cartesiano peccare in questo, ch'è un giudizio, in cui l'attributo di logico passa in reale, quest'argomentazione è viziosa, perchè l'essere non è già l'attributo reale dell'ente, ma è l'ente stesso. Ma, tornando all'argomento proposto da S. Anselmo, intorno ad esso diremo che per noi di gran peso è il pensare che S. Tommaso anch' egli negò che si dovesse ammettere questa pruova *a priori* della esistenza di Dio, alla quale supplì con altre cinque, tutte *a posteriori*, che non lasceremo di riferire a suo luogo.

XXIV.

La filosofia scolastica, della quale finora tenemmo discorso, fu un realismo privo per avventura della nota e del segno proprio a che si fa la scienza conoscere, cioè mancante di una forma determinata ed assoluta, la quale non ebbe avanti che non le fosse mosso

assalto da Roscellino, canonico di Compiegne, negante i generi, le specie, in una parola gli universali. Sono essi realtà? No, Roscellino rispose. E che sono essi mai? Null'altro che *flatus vocis*. Per Roscellino non esiste che il solo individuo, e questo, per così dire, tutto di un pezzo e di natura identica. Non vi sono due sostanze, perchè allora vi sarebbero parti, e il nominalismo asseverantemente le esclude. Non materia e spirito, ma solamente materia. Dall'eccesso del nominalismo il realismo risorse per opera di Guglielmo di Champeaux, discepolo di Roscellino. Questo realismo risorto fu più di sè consapevole e più scientifico, espresso nelle seguenti formole: unità dell'essere, varietà delle forme dell'essere. Il principio logico, da cui muove la scuola realista, è questo: nulla di più certo che la ragione, nulla di più falso che il testimonio de' sensi. Laonde questo abuso del realismo si riduce in pretto idealismo.

Dopo lo studio dell'essere venne quello degli esseri, e innanzi tutto quello dell'uomo. Abelardo più nettamente degli altri pose il problema della individuazione, quantunque in Guglielmo di Champeaux già si trovasse accennato. Ma Abelardo ne fece una quistione vitale, considerandolo sotto tutti gli aspetti, specialmente dal lato della imputabilità delle azioni umane, per le conseguenze che porta in morale.

Egli fece una distinzione nelle dottrine degli universali dal lato logico, e dal lato metafisico. Co' nominali ammise la potenza del linguaggio, che con un segno può rappresentare un prodotto complesso

dell'intelletto, e simulare vita in ciò che è un vuoto fantasma, co'nominali gli universali, come enti sostanziali, rigettò; ma, data la sua parte alla logica, dette la sua anche alla metafisica, e riconobbe ed ammise un universale che non è più un concetto, ma una essenza: base prima ontologica di tutto ciò che è. Pur non potè sfuggire all' ira de'realisti, che in lui videro un larvato nominalista. Quello che più in Abelardo domina è l'elemento logico. *Odiosum me mundo reddidit logica*, egli stesso scriveva. Nè il concettualismo, bisogna pur confessarlo, è fatto per soddisfare in tutto le menti, alle quali mezzo è la logica, vero fine la metafisica. Ma in generale fu vizio della scolastica l'aver confuso l'istrumento con la materia della filosofia: onde il discredito di questa maniera di filosofare.

XXV.

Séguita che si debba trattare della più chiara età della scolastica, la quale, giovandosi de'lavori degli Arabi sopra Aristotile, produsse Alberto Magno e l'Angelo delle Scuole, Tommaso. E però ci tocca di dover innanzi esaminare brevemente l'azione esercitata dagli Arabi in filosofia. Or, se l'oggetto costante, il principale oggetto della investigazione de' Greci fu quello di raggiungere la sorgente primitiva delle cose, il principio degli esseri, e di scoprirvi il segreto della unità del sistema, niente dissimi-

glianti da'Greci, gli Arabi, ebbero la stessa mira, i quali crederono la soluzione di questo gran problema fosse nella distinzione fondamentale, posta da Aristotile, tra materia e forma, atto e potenza. A cotal distinzione attenendosi, confidarono essi Arabi in certo modo di assistere, come testimoni, alla generazione misteriosa delle cose, per la quale ciò che appartiene all'ordine del possibile tragitta nella regione certa del reale, e si persuasero che la elaborazione logica delle nozioni, che constituiscono pel nostro sistema i fondamenti della esistenza, rappresenti esattamente una specie di alchimia metafisica (ci si condoni questa espressione), dalla quale risulterebbe nel dominio della natura reale la produzione di questi stessi fenomeni. Di qui quelle sottili ed interminabili dispute, di che son piene le opere loro, e che tanto affaticarono le menti degli scolastici (De Gerando, *Hist.* tom. IV, pag. 240).

Alberto Magno e l'Aquinate, per la intramessa degli Arabi, si annodano allo Stagirita. Riferiamo ora, giusta il nostro costume, alcune sentenze degli Arabi più famose.

Avicenna sosteneva, che in noi risiede una nozione semplice, che non è capace di essere definita, la nozione dell'essere; ed Algazel, che è in noi una facoltà che apprende le note ed i segni essenziali delle cose, spogli di qualunque accidente, di una maniera generale ed astratta. Questi segni generali delle cose furono detti dagli scolastici *quidditates*, vocabolo usato ancora da Dante.

Fede è sostanza di cose sperate,
E argomento delle non parventi,
E questa pare a me sua quidditate.

S. Bernardo: *Fides non est aestimatio*, *sed sperandarum substantia rerum*, *argumentum non apparentium*. E prima di loro S. Paolo: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Hebr. II. 1).

Co' quali esempii abbiam cercato mostrare che è la quiddità degli scolastici. È il tutto di una cosa: la sua realtà come essenza: *prohut ipsa est totum esse rei*, *et sic vocatur: Quidditas:* la quiddità insomma è l'essere, astrazion fatta da'modi dell'essere. Vincenzo di Beauvais fu il primo che adoperasse questa voce, la quale egli da'traduttori latini delle opere degli Arabi la derivò.

XXVI.

Aristotile aveva stabilito che la materia è una sostanza in potenza, la forma una potenza in atto. Movendo da questi principii, Alberto Magno fu naturalmente condotto a vedere nell'universale in atto un concetto dello intelletto. S. Tommaso poi fece una distinzione tra la verità delle cose e la verità nello spirito: il vero e l'essere per lui sono identici; ma solo in Dio. Il vero è ciò che è: il vero nello

spirito umano è la conformità della idea con la cosa rappresentata.

Le cinque pruove, con cui dimostra la esistenza di Dio, sono: 1° Necessità di un primo motore; la materia non ha potuto darsi moto da sè; necessità di un primo motore incorporeo, il quale dà il moto in un modo immediato o mediato; 2° Impossibilità di una serie infinita di enti contingenti, di che segue che debba esserci un ente assoluto, da sè (*aseità* dei teologi); 3° Conseguenza della seconda: impossibilità di ammettere un numero infinito di cause subordinate tra loro; 4° Come ci ha enti levati a gradi diversi di perfezione, ci è dunque di necessità un ente altamente perfetto, al quale possono esser ragguagliati tutti gli altri, secondo che ad esso più si accostano o si allontanano in perfezione; 5° L'ordine che regna nell'universo ci fa certi di una Provvidenza. Questa ultima prova è tratta, come dicono, *ex gubernatione mundi*.

Alberto Magno e S. Tommaso sembra che abbiano lavorato pe'secoli (De Gerando, tom. IV, pag. 418).

Lasciando l'opinione di quelli che sostengono di non potersi provare la esistenza di Dio, essendo questo il primo vero che l'uom crede, ed il provarlo supporre una verità, anche più alta, da cui si faccia discendere; e riconosciuta la necessità che ha in contrario la filosofia di provare questo altissimo vero, noi siamo presi da forte ammirazione, quando vediamo lucidamente concepita la nozion di Dio, sommo bene. E noi lo diciamo bene, perciocchè il bene ha in sè certa idea di relazione a qualche cosa a

cui si estrinseca e si communica. Bontà assoluta nella region delle idee, superiore in dignità alla realtà, della quale è scaturigine e base. Però si ha chiaro il nesso di Dio al mondo, che Iddio ha creato, perchè buono, e perchè buono conserva:

Che Dio governa l'universo amando.

Queste cose si riferiscono alla quinta prova arrecata da S. Tommaso della esistenza di Dio.

XXVII.

S. Tommaso ebbe un gran numero di seguaci, infra i quali fu un Egidio Colonna, romano, che distinse tre verità, logica, reale, assoluta: logica, quando lo intelletto produce l'oggetto; reale, quando l'oggetto produce la idea; assoluta, Dio stesso, che produce l'oggetto e l' idea (De Gerando, tomo IV, dove parla di Egidio Colonna.)

Ma S. Tommaso ebbe anche oppositori in gran numero: gli Scotisti opposti a' Tomisti.

Gli scotisti furono così detti dal loro caposcuola Duns Scoto. Costui dalla nozione dell'essere universale conchiuse la esistenza della natura comune, di cui si ha la nozione. « Intendo, così egli, l'essere universale: io n'ho la nozione intellettuale; dunque questo essere universale, questa natura comune, di cui ho la nozione, esiste. Realista, differiva da S. Tomma-

so in questo, che riguardava l'universale come quello che ha la sua ragione nelle cose, non solamente in quanto a possibile, ma ancora in quanto ad atto, nella realtà cioè degli obbietti. Per lui l'universale non è creato dallo intelletto, ma dato a questo come una realtà, che è la realtà stessa, indifferente a tale o tal altra determinazione dell'essere, vuoi come genere, vuoi come individuo. Però ci deve essere un principio che faccia cessare questa indifferenza, questo principio è un'altra più alta unità, intimamente connessa alla prima realtà, il principio della individuazione, da'successori dello Scoto chiamato *hoecceità*. Per Duns Scoto l'anima è una forza in atto (come aveva potuto vedere in Aristotile, οὐσία καὶ ἐνεργία). Questo concetto della forza, di cui si è voluto dare tutto il vanto a Leibnizio, si trova molto tempo innanzi in Scoto. L'anima è una forza intelligente, una libera attività, *vis una et sui conscia.* L'uomo, dentro certi limiti, è un principio attivo di personalità: è una forza intelligente e libera, che ha la parte sua nella formazion de'fenomeni. A questa conclusione si giunge, ammettendo le seconde cause, nè tutto a Dio riferendo: il che, lasciando stare che sarebbe in filosofia un riconoscere troppo la propria ignoranza, menerebbe a un cieco fatalismo.

XXVIII.

Da così rigido dommatismo piegò la scolastica allo scetticismo, quasi fosse destinato che in essa

dovessero aver luogo tutte le forme che assume la filosofia.

Occamo, capo del novello nominalismo, fu scolare di Duns Scoto. Il nominalismo del secolo XIV uscì da una scuola realista. Non altrimenti, benchè in ordine inverso, vedemmo il realismo del secolo XI uscire da una scuola di nominali con Guglielmo di Champeaux, discepolo di Roscellino. Il che appare una contraddizione, e non è, se si considera la unità del pensiere umano, il quale cerca di giungere al vero da tutte le bande.

Occamo disse, gli enti non doversi moltiplicare senza necessità: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Dal quale principio movendo, confutò molto avvedutamente le imagini obbiettive, dette *species*, che gli scolastici distaccavano dagli obbietti, e consideravano come condizion necessaria della percezione e del pensiero. Applicando sempre lo stesso principio, divenuto poi regola generale pe' filosofi nominali, le idee generali niuna realtà avere, disse, fuori dello intelletto: alla scienza nè al giudizio punto non far mestieri di questa ipotesi, la quale mena a conseguenze stranissime. Queste idee generali poi niuna esistenza obbiettiva avere: essere un prodotto dell'astrazione, o come imagini (*figmenta*) che ella crea a sè stessa, ovvero qualità subbiettive tutte proprie dell'anima, e tali da diventare le note ed i segni degli obbietti esterni. Nella teorica della cognizione, dilungandosi anche più da' realisti, sostenne la subbiettività del pensiero, e con ciò diè maggior peso allo scetticismo ed all'empirismo di quello che

egli medesimo non avrebbe voluto. Dopo lungo e faticoso cammino eccoci di bel nuovo allo scetticismo, il quale ricorre costantemente sempre che un' era di filosofia è in sul conchiudersi, e si dee far luogo ad una palingenesi intellettuale. Or questa idea posta sù da Occamo, e da lui troppo assolutamente abbracciata, rendè nondimeno alla scienza un servigio importante, e con le dispute che egli ebbe da sostenere contra proposizioni generalmente fino allora ammesse, e per un insegnamento nuovo, e per tutte queste cose insieme, fe' necessarie più profonde ricerche. Rigettò, nello intendimento di circonscrivere il campo della cognizione suscettiva di dimostrazione, le pruove ammesse precedentemente per la esistenza, la unità e la immensità di Dio, come parimente per la sua intelligenza e potenza, considerato come causa libera del mondo, dichiarando, non altrimenti che gli scettici più moderni, che tutte queste idee non si hanno che solo per fede.

Ma non mancò di arrecare, in contraddizione della esposta opinione, una cotal sua pruova della esistenza di Dio, niente spregevole, la quale egli fonda sopra questa considerazione, che ogni cosa che dura deve essere conservata da qualche causa, e che per conseguenza deve esistere una causa prima conservatrice. Per quanto non sia da negare che ottima è questa considerazione, per la quale si viene a rendere più compiuta la cognizione di Dio, come ente conservatore, non si può non avvertire in Occamo il difetto comune a tutti gli scettici, che cadono in contraddizione con loro stessi.

Lo scetticismo adunque di ogni età e di ogni luogo si dà sempre per le stesse note e per gli stessi segni a conoscere, differenziandosi da ogni altro modo di filosofia; ha sempre lo stesso valor negativo, e finisce sempre con trovarsi in contraddizione con sè medesimo.

XXIX.

La scolastica, come studio arido di filosofia, privata, per le sventure de'tempi, dello aiuto delle cose naturali e del fedele riscontro che hanno le idee nella storia e nell'arte, ponendo nudamente per obbietto il pensiero al pensiero, non potè reggere alle interne scosse ricevute dallo scetticismo di Occamo. Ma la sua caduta si maturò propriamente per alcuni avvenimenti esterni, che in più largo giro distesero l'attività del pensiero. Questi avvenimenti esterni furono le Crociate, e poi la presa di Costantinopoli, fatta dagli Ottomani; per cui le muse elleniche ripararono in Italia, e si ridestò in Occidente l'amore per le opere originali degli antichi, e la scoverta della stampa, e la scoverta in fine del nuovo mondo. Questi avvenimenti rioperarono nel dominio degli studii speculativi, francando con l'andar dell'età di ogni giogo le menti. Imperciocchè gli uomini, mossi da tante novità, dedussero le cognizioni in campo più vasto, nè più si appagarono dell'aridità delle forme della scuo-

la. Con tutto ciò, innanzi di lasciar la scolastica, vediamo che luogo occupi nella storia del pensiero. La scolastica fu una continuazione e un esplicamento delle dottrine de'Padri, che, ricevuta dalla religione cristiana la giusta cognizione di Dio, e delle relazioni di Dio con l'uomo, si applicò al primo obbietto delle umane contemplazioni ; ma lasciò molto a desiderare nella spiegazione dell'uomo e dell' universo , fatica riserbata a' tempi moderni. E nondimeno a'moderni studii giovò , aguzzando il pensiero. Questo par che sia il vero ed intero concetto che si deve fare della scolastica.

XXX.

La trattazione sistematica delle varie branche dello scibile, cominciata in Grecia con Aristotile, doveva per opera de' moderni esser recata a quello stato e quel grado di perfezione, a cui si vede oggidì pervenuta. In filosofia il movimento di opposizione contro alla scolastica fu causato principalmente dagli Italiani ; ma l' opera del vero rivolgimento filosofico si attribuisce generalmente al Cartesio, salutato nuovo Socrate, e padre della moderna filosofia. Tanto giovò al Cartesio di esser nato in una nazione grande magnificatrice de' proprii ingegni. Alcune delle cose dette dal Cartesio si trovano dette innanzi da' suoi precursori, sebbene con le forme non al tutto sgombre dell'an-

tica rozzezza. Ne' seguenti paragrafi esamineremo rapidamente il potere che ebbero i più alti pensatori innanzi al Cartesio al rimutamento e rinnovamento dello scibile, che per rispetto allo studio delle cose naturali si effettuò pe' precetti di Bacone e per opera principalmente del Galilei e del Torricelli.

XXXI.

Trattandosi di rinnovato sapere, non vanno omessi i nomi di Dante, del Petrarca, e del Boccaccio, iniziatori della civiltà in Occidente.

Che Dante presentisse alcune grandi scoperte fatte poi dalla scienza, è risaputo da chiunque ha a mano il divino poema; ma quella che derivasse dalla antica scienza può vedersi nell'Ozzanamo, che trattò della dantesca filosofia. Dante, poeta cristiano, nella forma del linguaggio filosofico è strettamente peripatetico, ma non nelle idee, mostrando lo stato delle anime dopo la morte corporale in un'altra vita, giusta i meriti e i demeriti loro, in luogo di eterna pena, di purgazione a tempo, e d'eterna salvezza. Dante pone la immortalità delle anime, e una giustizia eterna, rimuneratrice e punitrice, secondo che gli uomini menarono buona o rea vita nel mondo. Dommi adunque e credenze fondamentali di quel poema sono: immortalità dell'anima ed esistenza di Dio. Or Dio non potendo esser che giusto, la idea contraria repu-

gnando al buon senso, di necessità ne segue che Dio deve voler premiare i buoni e punire i malvagi, e deve ciò fare in un'altra vita, imperciocchè in questa noi vediamo spesso la virtù oppressa, e premiato il vizio. Però, moralmente parlando, questa vita ha bisogno del suo compimento in un'altra, nella quale ciascuno, secondo il bene o il male operato, riceva premio o castigo delle sue azioni. Queste credenze cristiane sono il fondamento della cantica dantesca. Se non che, ad esempio di Platone, queste idee rincalza con alcune favole antiche, per meglio significarle. Michelangiolo nel suo Giudizio finale non fa altrimenti, sacro mescolando e profano, per privilegio conceduto agli artisti. Questi miti e simboli dopo di aver vivificato il paganesimo inspirarono sovente la musa di Dante e di Milton.

Il Petrarca, mosso poi da un sentire nobile ed elegante più che da profondo studio di critica, fu il primo che avesse animo di deridere la rozza filosofia della scuola.

Ultimo il Boccaccio, con l'essere il restauratore della lingua greca in Firenze, preparò la via al Ficino e agli altri dell'accademia platonica, instituita da Cosimo in quella città: il perchè all'autorità di Aristotile si oppose quella di Platone non solamente, ma ancora con questi studii risorti del greco fu restituito Aristotile nel vero suo testo, e più non furono necessitati gli uomini di riceverne lo intendimento per la intramessa di barbari comentatori. Ma del Boccaccio porta il pregio che nel seguente paragrafo si faccia più disteso ragionamento.

XXXII.

Alla profondità e gravità delle dottrine dell'Allighieri troppo fe' contrasto la leggerezza del padre della prosa italiana. Egli, considerato nella sua più celebre opera, il Decameron, non manca di usare a quando a quando il linguaggio filosofico molto discretamente. Nella novella nona della sesta giornata introduce Guido Cavalcante, che tenea della opinione degli epicurei, di cui «si diceva, tra la gente volgare, che le sue speculazioni (del Cavalcante) erano solo in cercare se trovar si potesse che Dio non fosse:» vale a dire, in linguaggio moderno, che il Cavalcante era sospetto alla gente volgare, non co'suoi argomenti cercasse di oppugnare le pruove della esistenza di Dio. Nella novella sesta, ma della prima giornata, parla di un uomo da bene ingiustamente accusato di empietà, «quasi costui fosse stato Epicuro, negante la eternità delle anime.» In questi e in altri simili esempii non si mostra ignaro di filosofia, massime della epicurea, che sventuratamente volle seguire in dettar quel libro, quanto in arte maraviglioso, tanto funesto per la sana morale. Di che poi si pentì e ritornò nel buon sentiero, abbiurando i suoi errori. Ma quello che più gli si rimprovera è lo scetticismo da lui mostrato nella troppo famigerata novella, dove pone in un fascio la giudaica, la cristiana, e la maomettana dottrina. Il perchè è bisognato far menzione di lui in

una scrittura, nella quale degli scettici di tutti i tempi si fa parola. Conciossiachè, quantunque il Boccaccio non facesse professione di filosofo, pure tanta è la celebrità del suo nome e di tanta efficacia è il suo stile, che non si è potuto di lui ragionevolmente tacere.

XXXIII.

L'esempio dato dal Petrarca non furono gli altri lenti a seguire. Il Pomponaccio restituì nel vero suo testo Aristotile, e Lorenzo Valla ferì nel cuore gli scolastici, *nel maestro di coloro che sanno*, con esempio di ardir memorando a quel tempo. Ma, sempre che si è voluto tor di seggio Aristotile, si sono gl'ingegni rivolti a Platone. I principi Medicei, prima Cosimo, poi Lorenzo, che che gli movesse, favorirono siffatti studii di filosofia; e del Ficino si valse il gran Cosimo per fondare in Firenze un'accademia platonica. Surse Giovanni Pico della Mirandola, il quale, giovanissimo di anni, fu miracoloso di sapienza e d'ingegno. Concepì la splendida idea di conciliare Platone con Aristotile: desiderata pace degl'intelletti! Alcuni, per abbattere la scolastica, si dettero a restaurare l'antico; altri con edificare il nuovo si proposero lo stesso fine. Qui non va taciuto il nome del Cardano, che il Bruchero colloca tra gl'ingegni eterocliti; nè del Bruno, che da una parte si collega con l'antica filosofia, per esser la sua la stessa dottrina degli eleati e di Plotino, meglio il-

lustrata, e dall'altra anticipa le dottrine recentemente professate in Germania. Finalmente non è da tacere del Patrizii, che mostrò senno e perizia non ordinaria in oppugnare Aristotile, e precorse in quest' opera il Gassendi di mezzo secolo. Ma a scuotere gl' intelletti umani non era cosa al mondo tanto efficace e valevole, quanto la confutazione de' libri aristotelici di cosmologia e di fisica, che la sensata esperienza aveva convinto assai sovente di errore. Donde il Telesio, e il suo più gran seguace, il Campanella. Il Telesio ne'suoi nove libri *De natura rerum* sostenne, Aristotile avere, più che spesso, sempre quasi insegnato non la vera natura delle cose, ma le sue proprie opinioni: aver posto a principii delle cose mere astrattezze in luogo di enti reali (*abstracta, non entia*). De'quali enti reali i filosofi che gli tenner dietro per nulla non aver curato di determinare l' indole e le operazioni. Doversi ne'soli fatti guardare, non in altro giammai. Delle quali dottrine invaghì il Campanella, destinato ad essere il continuatore del Cosentino. Il punto dal quale questi due filosofi preser le mosse, qual fu? Il senso. E perchè? Perchè i dati sensibili delle nostre cognizioni erano stati troppo negletti dagli scolastici. Ma del Campanella nell'altro paragrafo (1).

(1) Più distesamente di questo filosofo trattammo in una scrittura da noi posta a stampa col titolo: DELLA FILOSOFIA DEL CAMPANELLA, *libro uno*, Napoli, all'insegna di Aldo Manuzio, 1843.

XXXIV.

Quantunque il Campanella non sia da confondere co'moderni sensisti, pur non si nega che alcune sue proposizioni lo potrebbero far annoverare ad essa scuola. Tale è quella, per esempio, che s'incontra nel libro *De sensu rerum* : *Omnes sensus esse tactus, at sensoria et sentiendi modos differre.* E nel Prodromo: *Omnes sensationes tactus sunt.* Questa proposizione, che ripeterono alcuni moderni sensisti (Condillac, Robinet, Bonnet) come una spezie di filosofica rivelazione, accuratamente va esaminata. È da notare in prima che ella è d'origine molto più antica. Democrito riduceva tutt' i nostri sentimenti ad un solo: affermava tutte le qualità sensibili essere tangibili, ed appartenere al tatto, come si ha da un luogo di Aristotile, che il Cartesio volse così: *Tous les autres sens ne sentent que par le moyen de l'attouchement.* « Or da noi si nega che si debba ammettere in generale che tutte le sensazioni possano ridursi ad una, a quella del tatto, come replicate volte si è detto dopo gli antichi. Che tutte le sensazioni avventizie possano ridursi alle diverse spezie di tatto, in tanto che ciascun organo rispettivo è limitato alla mera ricettività delle impressioni fatte da' corpi solidi o fluidi, immediatamente applicati sopra detti organi, si può concedere. E però le estremità nervose son ricoverte di una membra-

na, più o meno spessa, fatta per attenuare le impressioni e la sensibilità, e conferiscono grandemente a dare a ciascuna sensazione specifica quel proprio che la distingue da ogni altra. Ma non per questo diremo che tutte le funzioni de'sensi della percezione, come la vista e l'udito, per esempio, si riducano a quelle del tatto particolare della luce e del fluido e dell'onda sonora. Non che non vi sia una spezie di tatto di questi fluidi sulle membrane, che rivestono il fondo dell'occhio, dell'orecchio, del naso, della congiuntiva, della coroide, e della pituita; ma questo non proviene se non dalle impressioni affettive generali, come sono quelle che i raggi luminosi e sonori producono in sull'organo, venendo a stimolare, irritare, e sfiorare detto organo di maniera, da produrre queste affezioni immediate, le quali veramente non hanno niuno riferimento alla percezione della figura colorata, e de'suoni armoniosi. Non la impressione immediata, resultante dall'urto de'raggi luminosi e sonori, come da'corpuscoli odoranti o sapidi, constituisce in questo caso le corrispondenti obbiettive percezioni. L'essere che percepisce, o si rappresenta quel tale obbietto come visibile e tangibile, può talvolta non sentir niente in sè, nel suo organamento; e, viceversa, colui che sente ed è così affezionato da piacere e da dolore, può tal altra non percepir niente, nè niente rappresentarsi al di fuori. E però le impressioni immediate, fatte in massa da' corpi sulla epidermide, o sull'organo dell'odorato, e dalle molecole de'corpi odoranti e sapidi, sono i proprii oggetti, questi e non altri, della sensibilità. È que-

sta essenziale distinzione tanto ben testimoniata dall' intimo senso, che arreca maraviglia come non abbia fatto colpo nell' animo de' fisiologi e de' metafisici, confondenti assai spesso la sensazione, la percezione, e l' idea. Per non parlare che delle funzioni percettive della vista, osserveremo su questo particolare, che essa fa luogo a distinguere tre elementi di differente natura: l' impressione immediata, più o meno, sempre affettiva, fatta sull'organo esterno dai raggi luminosi; la imagine, che addimandar potrebbesi la intuizione rappresentata nello spazio; in fine l'atto stesso della percezione, che non appartiene, se non al me, e si distingue come causa e come oggetto rappresentato. Che questo ultimo elemento soprasensibile sia separato dagli altri due, e che vi sieno affezioni, come intuizioni visuali, senza me, si ha da una moltitudine di fenomeni della natura animale, semplice nella vitalità, e combinata con una natura intelligente, attiva, e libera. Il sentimento della vista, predominante in tutto l'umano organamento, si trova essere il più avvicinato al centro cerebrale, considerato come il vero risedio della immaginazione, o della facoltà riproduttiva di quelle imagini di obbietti, de' quali il senso della vista porge la materia e i primi elementi. Per la virtù di questa facoltà vibratoria le impressioni ricevute dall' organo permangono con più o manco di vigoria. Spontaneamente riprodotte, si collegano, si succedono, si combinano in tutt' i modi, senza che la volontà vi pigli la menoma ingerenza, e soventi volte senza che la coscienza o il me altrimenti vi partecipi che come

testimonio. Questa facoltà d'intuizione, di cui favelliamo, al tutto sottoposta alle leggi dell'organamento e dell'istinto animale, di cui è uno de' rami, si ha ogni ragione di credere che sia inerente ed innata negli animali, e preesistente alla impressione di fuori, segnatamente nel pollo gallinacco, e spiega fino a un certo punto come il pulcino, senza ingannarsi, fa scelta degli obbietti appropriati al suo bisogno di conservazione e di nudrimento, e va dritto a beccare il grano a distanza. »

Queste considerazioni di Maine de Biran si attagliano al Campanella, nel sistema del quale, per troppo voler concedere al senso, non sempre sono bene distinte la sensazione, la percezione, e l'idea.

XXXV.

E, perchè ad ogni dottrina un metodo si corrisponde, il metodo che il Campanella prescrisse fu, ed esser doveva, l'empirico. *Duce sensu philosophandum est; ejus enim cognitio certissima est, quia fit objecto praesente* (Prodromo). Con ciò il Campanella alla scuola empirica preludeva; ma, con le sue Primalità o Preminenze in numero ternario (numero sacro a' pitagorici, e che Platone rammenta e i neoplatonici), si ascriveva a tutt' altra scuola di filosofia. Certamente sarebbe stato desiderabile che men fiacco fosse stato il legame, con che avvince le sue proprie idee alle altrui; ma, qual si sia il suo

sistema, con la sua metafisica, com'egli stesso ne avverte nella introduzione, cercò di opporsi agli scettici di tutt'i tempi, col provare la possibilità d'un dommatismo filosofico. Preziose parole, che noi ritenemmo, perocchè ci mostrano che le opinioni scettiche, benchè occultamente, si professavano ancora al suo tempo. Ma, per tornare alla storia interna del pensiero umano, in leggendo le opere del Telesio e del Campanella, ben si vede che Bacone e Cartesio non saran lunge a venire (Cousin). Siamo già entrati nel periodo della filosofia de'moderni, ed il Campanella fissa bene il punto di transizione ad essa filosofia da quella del medio evo. Ben altro e più nobil campo si apre alle nostre cogitazioni: chè, se lo scetticismo ci ha poco o nulla intrattenuto nel medio evo e nel rinnovamento, nel periodo della filosofia moderna il vedremo sollevare il capo, e risorger gigante, e minacciare di estrema rovina la possibilità della speculazione.

PARTE TERZA

XXXVI.

Francesco Bacone, signore di Verulamio, gran cancelliere d'Inghilterra, quantunque, come nato nel 1561 in Londra, di qualche anno antecede il Campanella, nato nel 1568 in Stilo in Calabria, pure, per le condizioni diverse del vivere e del paese nativo, da noi si colloca a capo della moderna filosofia. Abbiamo inoltre bisogno di stabilire pel fine speciale del nostro lavoro l'antecedente logico della scuola di Loche e di Hume.

Che la riforma delle scienze naturali, più che per i precetti baconiani, si effettuasse per opera del Galilei, a noi non tocca indagare. Certo è che l'arbore delle scienze si trova, prima che da Bacone, escogitato un secolo innanzi da Angelo Poliziano. Onde due fiorentini gli contendono il vanto, in cose di tanto momento, di priorità d'invenzione. Ma, checchè sia di questo, che non spetta a noi esaminare, ciò non toglie il merito di quest'uomo insigne in ogni opera di sapere. In filosofia Bacone rivolse la sua attenzione verso la natura e l'esperienza, concordan-

do in questo, come pare a prima vista, col Campanella, il quale anch'egli dal suo canto asserì, doversi la filosofia delle nazioni esaminare con ragione ed esperienza, non nelle parole degli uomini. Se non che con ciò il Campanella par che indichi una spezie d'amalgama fra il metodo razionale e l'empirico. Ma non il Bacone, il cui metodo riposa interamente sulla induzione: metodo già tentato, poniamo che imperfettamente, dal nostro cosentino Telesio.

Era la induzione appresso agli antichi l'affermazione di ciò che avevano osservato, o trovato vero in particolare, oppure una semplice argomentazione dialettica, procedente in senso inverso dal sillogismo, dappoichè quella termina dove questo incomincia. Ma Bacone, in luogo della induzione, propriamente detta, fece uso di un procedimento o metodo logico, consistente nello scioglimento o separazione della natura col mezzo del paragone e della esclusione o rigettamento. Base dunque della induzione baconiana è l'analogia, per la quale soltanto hanno luogo il paragonare, il rigettare, o l'escludere. Questo metodo arieggia in certo modo quello che i matematici dicono *d' eliminazione.*

È da meditare nel Nuovo Organo delle scienze il diciannovesimo aforismo, che comincia con queste parole: *duae viae sunt*, *atque esse possunt*, *ad inquirendam et inveniendam veritatem*, con quel che segue. Non indicò questo metodo solo per le scienze fisiche, come si crede comunemente, ma in parte alle scienze filosofiche e morali l'ebbe

applicato. Egli non è da stimarsi solamente loico, ma ancora psicologo e metafisico., comechè non abbia per questo rispetto molto attirato l'attenzione altrui, essendosi egli intrattenuto a parlare de' fenomeni intellettuali, per ciò che concerne la memoria e la immaginazione: leggi della unione dello spirito col corpo e del mutuo loro commerzio. De' quali fenomeni non di meno trattò, considerandoli come fatti psicologici, ed arricchì la filosofia di peregrine osservazioni sopra quest'ordine di cose. Chiamasi da Bacone *conduplicatio impressionis* la percezione intesa nel senso che nella coscienza si riflette e raddoppia tutto ciò che forma la vita del me operante per la sua libera spontaneità, che sola constituisce la natura morale dell' uomo ; ch'è pure una felice espressione. Indicò le diverse generazioni di pregiudizii od anticipate opinioni, lavoro che poi Loche ampliò, come ancora l'azione reciproca del pensiero e del linguaggio. Ma tacque sdegnosamente intorno alle quistioni sulla natura e sulla essenza dell'anima umana, ma non lasciò di confessare che le facoltà di lei differiscono e per il grado e per la specie dagl'istinti de' bruti. Sdegnoso silenzio, che in lui si vede procedere come inevitabile conseguenza del suo sistema troppo sperimentale e induttivo, dal quale recise, come non pertinenti, cotali quistioni.

XXXVII.

Ma nell'Aia in Turenna nacque nell'anno 1596 un uomo, che riuscì matematico, fisico ed astronomo sommo, il quale per operare la riforma della filosofia prese una via opposta alla empirica tenuta da Bacone, la via speculativa. Fu questi Renato Cartesio, il quale concepì il disegno di crearsi, senz'altro aiuto, da sè, un sistema, a che preluse col dubitare di tutto, e finì col tutto spiegare. Noi riferimmo a suo luogo, nel paragrafo XXIII, come portava l'ordine della materia trattata, la sua pruova della esistenza di Dio, la quale vale a mostrare l'indole della sua filosofia, nella quale il pensiero è confuso con la cognizione. *Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, vel immaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.* Or, se la cosa è così psicologicamente, non è logicamente, distinguendo tanto bene egli stesso, il Cartesio, il sentire dall'intendere o conoscere, il percepire come conoscere dal percepire come accorgersi, mediante i modi intellettuali ed universali del pensiero, e mediante la distinta e chiara percezione. Ma, quali che sieno i vizii della cartesiana dottrina, più evidenti appaiono in alcuno de' suoi più tremendi e logici continuatori. Comprende ognuno che intendiamo parlare dello Spinosa. Imperciocchè addiviene a' capiscuola in

filosofia che, avvertito il pericolo, a un dato punto s'arrestano, e quel segno varcare non osano o non vogliono per prudenza. Ma vengono i loro continuatori, e tirano da'principii constitutivi del sistema tutte le conseguenze a filo di logica. Quell'obbligo che ebbe allo Spinosa il Cartesio, ebbelo poi Kant a Ficte. Onde pare che a svelare un sistema niente valga tanto quanto lo spingerlo insino alle più estreme illazioni. Ma come nel Cartesio fossero in potenza gli errori de' suoi continuatori e seguaci sarà prezzo dell'opera venir dichiarando.

XXXVIII.

Cogito, ergo sum: famoso entimema. Con esso credette questo filosofo muovere dalla intuizione pura immediata, e s'ingannò: imperocchè fece la evidenza intuitiva dependere dalla certezza sillogistica; lasciando che, dovendo la maggiore dell'entimema racchiudere di necessità un principio generale, per trovare il punto inconcusso d'ogni dimostrazione, cominciò col supporre una verità generale e non dimostrata (*a priori*), e perchè questa verità non poteva in altro consistere salvo che nel generalizzare un concetto rinchiuso nella minore e nella sua conseguenza, venn'egli provando, com'è evidentissimo, il medesimo col medesimo: *idem per idem.* Nè basta. Perocchè la nozion dell'io, la quale vedesi ripetuta ne'due

membri dell'entimema, esprimente, a suo credere, il nostro essere sostanziale, viene da lui ad esser confusa con la nozion pura immediata del nostro me fenomenico: essendo che solo questo è compreso dalla intuizione immediata, ma non già la sostanza di lui, la quale non cade mai sotto lo sguardo dell'intimo senso. Conveniva render prima ragione della certezza della memoria, intervenendo la memoria anch'essa ad ausilio nella formazione d'ogni nostro giudizio: imperciocchè come giungere alle conseguenze, senza ricordarsi delle premesse? Conveniva parimente quella certezza levare alla stessa dignità della certezza immediata. Ma di questi difetti niuno non dubita a'giorni nostri. Proseguiamo oltre. Per Cartesio il pensiero non è un semplice modo accidentale dell'anima, ma il suo necessario attributo, innato in essa o con essa. L'anima adunque non può avere causa efficiente altra che Dio, autore unico di tutte le sostanze. L'origine di tutte le cose è la loro stessa creazione. L'anima, la cui essenza è il pensiero, essenzialmente si oppone al corpo, la cui sostanza consiste nella estensione. Cartesio non distingue la materia dallo spazio; onde gioco per lui era construire il mondo fisico co' suoi vortici, in virtù del moto e delle sue leggi, che faceva immediatamente derivare da Dio. Per fare un mondo come il nostro, domandava Cartesio moto e materia. Primo tra' metafisici della scuola moderna, tirò una linea di separazione tra gli attributi della materia e ciò che al corpo appartiene, e gli attributi dello spirito e ciò che non può in proprietà appartenere che

ad una sostanza o forza pensante. Tutte le sostanze dell' universo si dividono in due grandi ordini: sostanze spirituali, estese, non pensanti; e sostanze spirituali, non estese, che pensano. Spiriti e corpi. Pensiero ed estensione. Or come va che si confondessero cose tanto bene divise tra loro? Stiamo attenti ad udire. Cartesio negava ogni azione, ogni causalità reale alle creature, e non ponea che in Dio solo la causa efficiente: Dottrina d'occasionalismo. Perocchè da questi principii si dedusse il sistema delle cause occasionali, giusta il quale Dio è il vero autore de' moti dell' anima e del corpo, e queste sostanze non sono che l' accidente, che ad esse dà luogo, e l'occasione. Dal sin qui detto è chiaro il nesso tra Cartesio e Spinosa. Del quale ultimo filosofo un molto rapido cenno daremo nel seguente paragrafo.

XXXIX.

La sostanza, appresso Spinosa, è ciò che è in sè, e si concepisce per sè: l'attributo, quello che si concepisce della sostanza come constituente la sua essenza: il modo è l' affezione o la determinazione dell' attributo. La cosa pensante e la cosa estesa sono, secondo lui, modi degli attributi d' una sostanza unica, Dio. Questo filosofo, in luogo di *Ensoph* emanante della Cabbala, pose un principio immanente, una causa inerente, eterna, immutabile dell' universo, una ed identica con tutti i suoi effetti insieme considerati.

A questo panteismo siamo già stati iniziati da Plotino, e il determinismo conseguentemente rigoroso di Spinosa mena a un cieco fatalismo. Tutto questo sistema riposa sull'assioma: di niente niente; e, se niente non produce niente, tutto ciò che è, dev' esser prodotto da qualche cosa d'identico, e di tutta necessità racchiudere ciò che se ne pretende dedurre. Se dalla sostanza emana eternamente ogni forza ed ogni pensiero, ella dee primitivamente ciò possedere, la quale sostanza è dunque intelligente, come fonte di ogni intelligenza: ha una volontà, come sorgente e principio d'ogni volontà. Gli attributi della sostanza non sono fuori di lei: ne sono la natura e l'essenza stessa, e le sue modificazioni sono la espressione della sua potenza. Qui è da avvertire che non si vuol confondere la nozion di causa con la nozion di principio e di ragione: confusione per la quale la causa, spoglia della sua propria essenza, diventa un ente puramente logico. Nel ragionamento la causa torna principio, e l'effetto conseguenza; bene sta: ma non si dee dimenticare che in realtà la causa è diversa dal principio. E si veramente, ritornando al nostro argomento, Spinosa ruppe quel muro divisorio che la ragion di Cartesio aveva cercato sapientemente innalzare tra la materia e lo spirito. Or siamo venuti ad un sistema che predica la unità di sostanza. E ci affrettiamo poche altre cose a dirne, per non camminare sovr' accese brage a di lungo. Diremo non di meno che, se sopra false nozioni si fonda questo sistema, pure tanto è più funesto, quanto più è rigorosamente dedotto. È un' armonia tra la ragione e la natura pensante, e le leg-

gi della natura obbiettiva. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Regna un' armonia fra le manifestazioni costanti della ragione,e la natura delle cose. Ecco quel meglio che siffatta scuola di filosofia abbia saputo trovare. Ma quest'ordine, questa connessione sta, più alto considerata, dalla veduta,cioè,della mente di Dio. La vera filosofia non si fonda sulla identità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell' essere; ma sull' accordo ed armonia che Dio ha stabilito fra la ragione ed il mondo, fra la natura intelligente, e la natura materiale, tra la ragione in noi, e la ragione dell' universo, manifestazione della mente di Dio. In quest' alta contemplazione si trova la vera filosofia.

XL.

L' autore della *Ricerca della verità* (Niccolò Malebranche), metafisico sommo, il più grande per avventura che la Francia abbia prodotto, seguitò le idee di Cartesio, ch' egli spiegò, dando loro maggior chiarezza e vigore. Noi, usanti l'autorità del Leibnizio, e lasciando addietro alcune parti della dottrina malebranchiana, come là dove pone la teorica della passività dello intendimento, e dell' attività libera della volontà, esamineremo solo, se questa stessa attività non riceva offesa nell' intimo pensiero di questo sistema. E primamente diciamo che Dio, secondo Malebranche, comprende in sè tutte le cose nel modo

come alla nostra intelligenza si porgono: egli è l'infinito dello spazio e del pensiero; il mondo intelligibile, e il luogo degli spiriti. Per verità, se non fosse il sentimento sommamente religioso di questo filosofo(1), si potrebbe sospettare non egli inchinasse allo spinosismo. Ancora sogliono i cartesiani, e Malebranche tra essi, negare una vera e propria azione alle cose, e pensano, non le cose, ma Dio operi in luogo loro, e secondo la loro disposizione: la qual dottrina, trascorsa al segno di sopprimere anche l'azione immanente delle sostanze, sarebbe assurda. Come dubitare in fatti che l'uomo pensa e vuole, e che noi da dentro di noi tiriamo volizioni e pensieri? e ciò spontaneamente? Non sarebbe questo un negare la libertà umana, e imputare a Dio i nostri mali? Non sarebbe un volere non aggiustar fede alla testimonianza della nostra propria coscienza, che ci dà come nostre quelle azioni le quali altri vorrebbe senza ragione alcuna a Dio attribuire? Così Leibnizio; il quale a questa considerazione altre ne aggiunge, che noi non riferiremo, per non entrare innanzi tempo nel campo del sistema leibniziano. Ci basti aver fatto sotto la scorta di sì grand'uomo notare di quali triste conseguenze sarebbe ammettere senza riguardo la dottrina delle cause occasionali, la quale a' corpi ed alle anime non concede se non una capacità passiva, e Dio considera come l'unica causa fondamentale di tutt' i cangiamenti, a'

(1) Come si vede nel seguente luogo: *Je ne croirai jamais que la philosophie soit opposée à la foi. La verité nous parle de diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose.* — MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique.*

quali i corpi e le anime soggiacciono. A questi sconci ben provvide esso Leibnizio, revocando in onore la dottrina, messa sù dagli scolastici, delle forze sostanziali; dottrina che si vorrebbe accettare, scevorata dagli errori che seco trasse. Ma di ciò a suo luogo ragioneremo.

XLI.

Col vedere tutto in Dio, Malebranche fe' luogo ad una dottrina idealista, che aboliva la personalità umana, ed innanzi alla quale il mondo corporeo si dileguava. Il Fardella adoperò in favore dell'idealismo lo stesso argomento, onde erasi servito Malebranche, che l'esistenza cioè del mondo corporeo non può essere addimostrata, e che la fede nella religione rivelata può solo stabilirla solidamente. Or l' idealismo estremo, al pari che il materialismo, favorisce e genera lo scetticismo. In Francia Simone Foucher oppose lo scetticismo al sistema di Malebranche. Ma lo scetticismo in Francia è di origine anche più antica.

Michele Montaigne, fiorito a'tempi delle guerre civili di quella nazione per cagion di dispute religiose, in molta erudizione versandosi, assuefece il suo animo a scettiche considerazioni. Imperocchè volle egli vedere il pro e il contra di tutte le cose, senza venire a niuna teoretica determinazione. Quantunque non scettico sistematico, pochi scettici sistematici hanno fatto più danno di lui: tanta è la forza di uno stile incantevole, con cui insinua negli animi i suoi pensa-

menti. Discorre maestrevolmente degli uomini (1), di cui ebbe grande esperienza, e delle storie de'casi umani. Il frutto delle sue considerazioni, dotate di somma finezza, intorno alle passioni degli uomini ed a'casi della fortuna è questo, che la ragione, di cui tanto andiamo superbi, è debole, e ci porge argomenti per le opposte sentenze: la qual ragione egli assimiglia a un vase a due manichi. Che incerta è la cognizione umana, eziandio per rispetto all'ordine pratico, del quale nondimeno non contrasta la verità, affidato alla rivelazione. Forse non ebbe intenzione di dar fuori un libro di pericolosa dottrina nel dettare i suoi Saggi, delizia delle persone di gusto per la loro sublime sprezzatura; ma tale questo libro riesce, perchè l'uomo, leggendovi dentro, acquista l'abito del considerar le cose a modo scettico, e di una maniera slegata. La vita di lui fu aliena dalla non sana morale, a cui possono menare le sue scritture. Ebbe in tempi di guerre civili tanta fermezza, da parere, com'egli scrive, ghibellino co'guelfi e guelfo co'ghibellini.

Dal Montaigne apprese Pietro Charron a gustare lo scetticismo, per la frequente conversazione ch'ebbe esso Charron col Montaigne; e si espresse con poco decente libertà, nel suo trattato *Della Saggezza*, intorno alle gravi materie di morale e di religione. La saggezza è il libero esame delle cose comuni ed abituali. Naturale è il bisogno di conoscere la verità: ma la verità non essendo che in Dio, la mente umana mai non rie-

(1) *Certes c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant que l'homme: il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme.* Montaigne.

sce a farsene una idea. E da ciò trae ragion di sospetti circa la verità delle scienze, e dubita della virtù e delle sue operazioni. Ma più sù innalza l'audace empio pensiero, non facendo più stima delle religioni in generale che delle scienze, nè risparmia la cristiana. Lo stolto non sapeva vedere come la parte storica ed esterna di essa facesse a pieno ritratto della divinità dell'origine! Erronee proposizioni, che non porta il pregio di confutare. Scetticismo di vecchio conio, più teologico che filosofico, e per ciò appunto a noi non spetta di condannarlo. Imperocchè lo scetticismo filosofico è quello, del quale propriamente da noi si ragiona.

Tornando a tempi meno da noi lontani, da quelli a cui siamo giunti con la nostra trattazione, a vieppiù diffondere in Francia lo scetticismo colparono tanto il già nominato Simone Foucher con la sua Critica della Ricerca della verità di Malebranche, quanto Samuele Sorbiere. Rendè Samuele Sorbiere questo servigio allo scetticismo, che tradusse il saggio di filosofia pirroniana di Sesto Empirico. Furono il Foucher e il Sorbiere amendue discepoli di Francesco La Mothe le Vayer, e in quella scuola attinsero il veleno scettico. Perocchè questo dotto e vivace scrittor francese aveva già insegnato ne' suoi Dialoghi i motivi dello scetticismo per rispetto alle nostre cognizioni, non restando solo contento ad applicarli a materie di filosofia, ma portando anche più in alto il suo pensier corrosivo. Non ci ha per lui verun principio razionale che possa servire di guida nella religione, stante la diversità delle credenze, salvando egli non

pertanto, per lo men reo partito, il principio della fede, superiore alla ragione, e conceduto per grazia divina. Insomma per lui non dobbiam credere per fede e per ragione, ma solamente per fede. Che ne direbbero S. Agostino, S. Anselmo e S. Tommaso, per restringerci a questi soli? Questo francese stima inoltre la vita umana una cattiva commedia; e non avrebbe torto, purchè potesse eccettuare da essa le lagrime e 'l sangue, che fannola spesse volte assimigliare ad una tragedia. La virtù ei la considera a un di presso come una chimera. Onde la qualità della sua morale ci ammaestra e addottrina della qualità de' suoi principii metafisici.

XLII.

Nel passato paragrafo noi non serbammo quel rigoroso ordine cronologico, che pur sarebbe necessario sempre serbare, costretti, come fummo, a comprendere in un sol paragrafo quanto concerne lo scetticismo antico francese. Il quale è, come or dicono, di seconda mano, ed attinto a'libri de' più antichi filosofi, e non procedente in forza di un proprio sistema. Alcuni di questi scettici precederono, altri seguirono il Cartesio. E forse da' primi più immediatamente tolse egli quel suo dubbio come punto da muovere nella ricerca filosofica, siccome i secondi certamente da lui presero ad essere alquanto più razionali. Ma lo scetticismo non apparve solo

per opera de' Francesi, il quale si rinnovellò sotto altra forma, espressa e compiuta, per opera ancora di un portoghese, Francesco Sanchez, che professò filosofia e medicina in Tolosa. Fu il suo scetticismo una spezie di egida, con cui egli celava gli assalti che moveva contro alla filosofia d' Aristotile, ch'era costretto ad insegnare. Costui, dopo di aver mostro la incertezza delle cognizioni umane con le pruove già da altri allegate, ma che seppe esibire vestendole d' una tal quale festività d' ingegno, promise di dar fuori un' opera, nella quale avrebbe additato il metodo di giungere alla certezza. Ma quest' opera mai non si vide. Morì il Sanchez nell' anno 1632.

In Inghilterra il predicatore Giuseppe Glanville, del quale troviamo questa notizia, che morisse nel 1680, fu tanto scettico quanto bastasse a convincere d'indiscretezza il dommatismo d' Aristotile e quello di Cartesio, che parea nella tirannia delle scuole volesse succedere allo Stagirita. Spiega con maestria i motivi del dubbio intorno a tutte le branche del sapere umano, e specialmente per rispetto alla fisica, per la quale si pone in più luce l' umana imbecillità (*Scepsis scientifica, «or confessed ignorance, the way to science, in an essays of the vanity of dogmatizing and confident opinion* ec.). Questo scettico è d'importanza pel modo onde discute la quistione della causalità, dove s' incontra col filosofo Algazel, arabo, e prepara la via a Davide Hume. Perocchè Algazel anch'esso fu scettico, e combattè con molto acume d'ingegno in favore del soprannaturalismo il principio dell' armonia delle cose, il sistema della emanazione

e la sostanzialità dell'anima, come molte altre opinioni de' seguaci d'Aristotile e de' Neoplatonici. Il Glanville sostenne, non potersi per induzione acquistare la nozion di causa, la qual nozione non perviene in noi in una maniera immediata, ma mediatamente col sussidio de' ragionamenti. Ma questi ragionamenti non potrebb'essere che ci facessero cadere in fallo? Un Girolamo Hyrunaym diè allo scetticismo una soprannaturale tendenza. Si scagliò contro alla boria de' dotti, e contro alla dotta ignoranza. Non vide cognizioni, che non gli sembrassero sogni; non pronunciati della ragione, che non fossero distrutti dalla rivelazione. Soli perni d'ogni cognizione certa disse la rivelazione divina, la grazia soprannaturale, ed una luce interna data da Dio. Insomma questo scrittor fece uso dello scetticismo in favore di certa esaltazione mistica ed ascetica, ed appartiene alla schiera di quei dotti cattolici, che di siffatti dubbii si valsero a confortare i traviati a rientrare nel grembo della Chiesa cattolica, cioè universale. Costoro non sono da mettere in un fascio con gli scettici di ben altro calibro, come pare che faccia il Tenneman protestante. Dettero forse in intemperanze, ma furon mossi da uno scopo lodevole. Chiuderemo il dire di questo paragrafo col riferire il titolo, per verità specioso, dell'opera del professore di Praga: *De typho generis umani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommoditate, et periculis, tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa dis-*

cernitur et semplicitas, mundo contempta, extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus.

XLIII.

Se il razionalismo dommatico fa che gli si opponga lo scetticismo, il metodo puramente empirico porta alle stesse conseguenze, anzi lo scetticismo dall' empirismo legittimamente procede. Dopo l'indirizzo dato alla filosofia da Bacone venne Hobbes, il quale ogni cognizione tenne provenire dal senso, con una dottrina che tutta si riferiva all'esterno ed all'obbietto; come colui che faceva nascere le sensazioni da' moti de' corpi, e l'anima stessa considerava quasi un corpo sottile. Hobbes è nullameno più notabile per la parte pratica che per la speculativa del suo sistema; onde che di lui poco c' intrattenemmo a parlare. Il gran filosofo della scuola empirica inglese è Giovanni Loche, e di lui più a lungo discorreremo.

Considerando le perpetue dispute de'filosofi, si convinse, quelle derivare da un cattivo uso delle idee e de' termini del linguaggio, le quali controversie perciò giudicò facile di comporre, solo che si facesse rigorosa inchiesta dello intelletto umano, e si giungesse a determinare i confini delle sue cognizioni (*Saggio sull'intendimento umano*, cap. IV). Da questi pensamenti ebbe origine un suo trattato, famoso ne'fasti della moderna filosofia. Nel quale lo studio dello intendimento è ridotto a studio di fenomeni, idee nel linguaggio lo-

chiano, fatta una numerazione esatta e compiuta de' fenomeni dell'intendimento, cioè delle idee. Ma, innanzi di esaminare se vere o false le idee, rispondenti o non agli obbietti, bisognava esaminare se tali furono sempre, quali si trovano essere al presente; e, se non, come riceverono le modificazioni che elleno hanno avuto. Di qui la quistione della origine delle idee, diversa dalla quistione dello stato in cui presentemente si trovano. Ma da quale incominciare? Dalla loro origine, o dallo stato loro presente? Più nascosa delle sorgenti del Nilo è questa origine, involta d' oscurità. Consultate la memoria, tormentate il fanciullo, voi non saprete tutto ciò che in voi avvenne, tutto ciò che avvenne al fanciullo nella formazion delle idee. Se un buon metodo insegna che si vada dal più al men noto, dal più facile al meno, cominceremo dalla origine, da ciò che è ignoto? O non bisogna più tosto contentarsi a ricercar quali al presente sono le nostre idee; e, ricercate, ordinarle? Questo richiedeva che si facesse una psicologia ed una ideologia bene intesa. Ma Loche fece il contrario. Cominciò dall' origine delle idee, prima di vedere che cosa sono, prima che attendesse a farne l' inventario, ch'ei trascurò. E non di meno, per applicare il metodo sperimentale o d'osservazione, che egli come solo buono preconizzò, avrebbe dovuto ragionevolmente esordire dalla quistione sperimentale per eccellenza; l'osservazione de'segni proprii a che le nostre idee si fanno conoscere. Ma, lasciato da banda questa quistione di priorità, ch' è pure una grave difficoltà che si leva contro a questo sistema, d' onde le idee? Dal-

la esperienza, Loche risolutamente risponde. L'anima riceve le idee, come una tavola rasa (*tamquam tabula rasa*). Sono le idee o semplici, o formate per composizione: le prime sono di solido, di spazio, di esteso, di figura, di moto, di riposo, quelle di pensare e di volere, quelle della esistenza, del tempo, della durata, della potenza o facoltà del piacere e del dolore; le seconde comprendono le idee di accidente, di sostanza e di relazione. Hanno le prime, le semplici, una realtà obbiettiva; le composte sono il prodotto delle semplici in virtù d' una operazione dello intendimento(legame, opposizione, confronto, astrazione).

Due sono, secondo Loche, le sorgenti delle nostre idee, la sensazione e la riflessione. Ma per riflessione egli spesso intende la coscienza: or la coscienza è di tutti; di pochi, e savii, la riflessione; e però andavano distinte riflessione e coscienza, poniamo che vi sia alcuna analogia tra loro. A rigore due sono per Loche le sorgenti delle nostre idee, sensazione, ed operazioni dell'anima. Distinte le due sorgenti, a quale assegna il primo posto? Quale entra prima in esercizio? La sensazione. Ella precede. Tra le facoltà dell' anima poi la prima è la percezione, la quale (notate!) è passiva. Dopo, la ritentiva, potenza di ritener le percezioni attuali, le idee; di contemplarle, presenti; di richiamarle, passate. Nel quale ultimo caso soltanto la ritentiva è memoria, cui sussidiano l'attenzione e la ripetizione. Séguita la facoltà di distinguere le idee, e quella di paragonarle: donde tutte le idee di relazione, senza dimenticare

14

la facoltà di composizione; donde ancora le idee complesse, che vengono dalla combinazione di parecchie idee semplici. In fine si esplica in noi più tardi la facoltà d' astrarre e di generalizzare. Queste sono, secondo Loche, le facoltà dello intendimento: la volontà, col piacere, il dolore e le passioni dell' animo, che sono, per esso Loche, operazioni anch'elle dell' animo, entrano in un altro ordine di fenomeni. Or non fa bisogno di molto acume e penetrazione per addarsi, atteso l'uso e l'indole loro, che tutte queste facoltà si riducono a sensazione. Sopra a che, per esempio, esercitasi la percezione? A che si applica? Che altra cosa ella è, se non l'effetto della sensazione? La qual percezione, quantunque prima facoltà dell' anima, nulla v' aggiunge, e di quel tanto che la sensazione le porge, piglia notizia. Nella ritentiva poi, la contemplazione fa durare questa percezione, che, dileguatasi, la memoria rivoca. Separa il discernimento, la composizione congiunge, ma che cosa? Le idee della sensazione, che la fedel percezione somministra. L'astrazione coglie i generalissimi segni; ma la materia in fine sempre la porge la sensazione. Basta aver dichiarato per sommi capi in questo paragrafo, come tutte le facoltà di Loche si riducono a sensazione, perchè prevedere si possano le conseguenze, che non Loche, ma altri trarrà da questo sistema.

XLIV.

Come nell' antichità sovente dalle scuole de' fisici e de'medici uscirono il sensualismo e lo scetticismo, così, e non altrimenti, avvenne ne' tempi moderni. Giovanni Loche, avanti di dedicarsi alla filosofia, si applicò fortemente alla medicina. Questa osservazione è del Cousin, il quale cita a questo proposito l'esempio di Enesidemo, di Sesto Empirico, e di più d' un successor d' Aristotile fra gli antichi.

Checchè di ciò sia, dovendosi in questo sistema tutte le idee ridurre al senso, l'idea di spazio e di tempo si fa dalla vista e dal tatto dependere; dove si confonde lo spazio col corpo; imperciocchè Loche, ricercando in un altro luogo della sua opera ciò che deriva dalla veduta e dal toccamento, truova non essere altro che il corpo, per la resistenza che a noi, facenti o non facenti uso della vista, oppone. Grand'obbligo dobbiamo a Loche per aver egli veduto che senza il corpo non si avrebbe alcuna idea dello spazio: non che il corpo constituisca lo spazio, ma lo riempie, e, riempiendolo, lo misura. Ma non obbligo gli dobbiamo, perchè abbia confuso ciò che riempie e misura e rivela lo spazio con l' idea propria di spazio; la condizione per la quale da noi si ha l' idea con la medesima idea. Nè fu più felice per avventura per le altre idee che egli si vanta di poter facilmente dedurre dalla sperienza. Ben dice che l'idea di tempo ci è data nella successio-

ne, e che la prima successione è quella delle nostre idee; ma questa successione delle nostre idee è la condizione per la quale da noi si ha l'idea di tempo. Or la condizione d'una cosa non deve scambiarsi con la cosa stessa, come fa quando dice, che il tempo è, e non altro è, che la successione delle nostre idee. Questa è la misura del tempo, non il tempo in sè. Che se tal fosse, dovrebbe il tempo avanzare e ritardare, ove la successione delle nostre idee avanzasse e ritardasse; e, dove per sonno o per letargia o per altro accidente questa cessasse, quello, il tempo diciamo, dovrebbe cessare ugualmente. E il tempo più non sarebbe, mentre che l'orologio: il sole, come l'oriuolo, avrebbe dovuto fermarsi. La esperienza, così esterna come interna, la misura del tempo raggiunge, ma non il tempo in sè, questo profondo oscuro, al dire di Kant.

Nè l'idea dello infinito meglio si poteva dichiarare per questo sistema di filosofia. In fatti ella non è l'obbietto della sensazione, o della coscienza, ma della pura ragione. In generale l'empirismo, sia che si fondi nella esperienza interna, sia nell'esterna, è naturalmente inchinato a negare l'infinito, dove l'idealismo, che si fonda nella ragione, a malo stento concepisce il finito, comprendendo sì veramente l'infinito. L'identità personale da Loche è posta nella coscienza: or, se così fosse, all'affievolimento od abolimento totale della coscienza, dovrebbe rispondere l'affievolimento e l'abolimento della personale identità. Quando per sonno assoluto e pieno, per letargo, ch'è simile al sonno, per sognare, per ebbrietà, per

passione, per li stati in somma in cui tace in noi la coscienza,questa cessa,e la memoria per conseguenza, dovrebbe cessare eziandio non solo il sentimento dell' esistenza, ma ancora l' esistenza stessa. Il perchè,se la coscienza o la memoria constituissero la nostra esistenza, e non ne fossero più tosto come a dir la misura, basterebbe avere obbliata una cosa commessa, per asserire di non averla effettivamente commessa. Svanirebbe l'imputazion morale, l'azione giuridica cesserebbe.L'omicida, dove, per singolar beneficio del caso , giugnesse a dimenticare il delitto da lui commesso , non ne dovrebbe più esser punito.

Possono gli atti da noi compiuti inlanguidirsi ed obliterarsi nella nostra coscienza e memoria,e non di meno essi permangono interi,come intera permane la imputabilità delle nostre azioni, e la nostra personalità. Ma la nostra esistenza personale non cade sotto alla considerazione della coscienza,nè manco sotto al riflesso della memoria: solo le operazioni per le quali quest'essere si manifesta, sono di loro spettanza. Tutt' al più questa identità personale è un convincimento della ragione. È uno identico essere, il quale nella diversità degli atti sussiste intero, senza scomporsi , ed alla pluralità s'oppone de' dati della coscienza e della memoria: questi accidenti, quella sostanza. Ciò per la personale sostanza; per l' esterna poi, il fatto ci dà l' idea del solido, la vista e gli altri sensi dannoci l' idea delle altre qualità prime e seconde (prime, secondo Loche : esteso, solido, figura , numero , e mobilità; seconde o dedotte: colore , suono, e odore).Or questo è tutto, e non ci ha una distinzion da fa-

re tra sostanza e accidente? La sostanza, vuoi materiale, vuoi spirituale, non pe' sensi e la coscienza ci è data: è una spezie di rivelazione, che ci dà la ragione nell' esercizio de' sensi e della coscienza. Loche dice, che per noi sarebbe bene d'avere la idea della sostanza: ma, perchè non la possiamo aver nè da' sensi nè dalla coscienza, quando l'ammette, ma come di poco uso in filosofia, quando la nega; alle volte è una collezione d' idee semplici di sensazione e di riflessione con la supposizione d' un soggetto, al quale appartengono, con tutto che di questo soggetto noi non abbiamo chiara e netta la idea. Per la collezione delle qualità si dà a conoscere la materia; per la collezione delle sue operazioni; lo spirito. Or fra tutte le condizioni, per le quali la collezione è possibile, havvene una innegabile e incontrastabile, che vi sia chi, o una mente che faccia la collezione, stante che i numeri, posti un dopo l'altro, non fanno somma. L' aritmetica non si fa sola, suppone l'aritmetico. Questo manca; Loche lo ha distrutto: l'uno identico non è più, il capace di far l' addizione di differenti quantità, ond' è composta una collezione. Aspetteremo che le quantità da sè vadano a riunirsi, e ci scoprano i nessi che le congiungono. Ma che altro è mai una collezione, se non un *nomen inane*? A siffatto nominalismo rovinò Loche dall' alto d' un realismo, che non è certo quello che abbiam veduto regnare negli scolastici.

XLV.

Sulla causa e sull'effetto, e donde a noi vengano queste idee di causa e di effetto, Loche s'esprime così (L. II, cap. XXV, §. 1): « Considerando, per mezzo de' sensi, la costante vicissitudine delle cose, noi non possiamo rimanerci dall'osservare, che molte cose particolari, qualità o sostanze, cominciano ad esistere e ricevono la loro esistenza con la giusta applicazione od operazione di qualche altra cosa. Questa osservazione fa che noi abbiamo le idee di causa e d'effetto. Chiamiamo col nome generale di causa ciò che produce qualche idea semplice, o complessa, e il prodotto col nome d'effetto. E perciò, dopo aver veduto e osservato che nella sostanza da noi chiamata cera, la fluidità, ch'è una idea semplice che prima non v'era, è costantemente prodotta dall'applicazione d'un certo grado di calore, noi diam nome di causa alla idea semplice di calore per rispetto alla fluidità della cera, e di effetto a questa fluidità. Parimente, sperimentando che la sostanza, da noi detta legna, ch'è una certa collezione d'idee semplici, la quale addimandiamo con questo nome, è ridotta per mezzo del fuoco in un'altra sostanza, che chiamasi cenere, altra idea complessa, che consiste in una collezione d'idee semplici, tutta differente da quella idea complessa che chiamiamo legna; noi consideriamo il fuoco per rispetto alle ceneri come causa, e le ceneri come effetto. »

E nel secondo paragrafo: « Dopo aver così acquistato le nozioni di causa e d' effetto col mezzo di ciò che i nostri sensi sono capaci di scoprire nelle operazioni de' corpi, le une per rispetto alle altre, » con quello che segue.

Pigliamo l' esempio della cera, che si liquefà approssimandovi il fuoco: il senso che vi discopre? Imperciocchè non bisogna dilungarsi dal senso, nè dare al senso quel più che esso non ha. Or bene: due fenomeni abbiamo, il fuoco e la cera, l' uno posto in contatto dell' altro. Il senso testimonia altresì nella cera una modificazione che prima non v' era. Testè in uno stato, or ce lo mostra in un altro, nel tempo stesso, o immediatamente, dopo averci mostra la esistenza dell'altro fenomeno, il fuoco. Il senso adunque ci mostra la successione d' uno in altro fenomeno: perocchè, a detta di Loche, i sensi ci danno l' idea di causa nella costante vicissitudine delle cose. Ma la vicissitudine delle cose si è la successione de' fenomeni tra loro. Date che questa successione si ripeta assai volte, sempre; è, e sarà una successione costante; ma, sia costante al segno d'esser perpetua, o limitata a piccol numero di casi, questo non muta la natura della successione, la quale non può essere altra cosa che la successione. Onde la vicissitudine costante si riduce a vicissitudine, la quale si riduce a successione. I sensi danno la successione; ma la quistione è di sapere, se la successione, rara o costante che sia, di due fenomeni spieghi, e adempia la idea di causa, qual si ha da noi. Se sì, è chiaro che i sensi danno la idea di causa; se non, d' altra fonte

ci viene. Or, perchè un fenomeno succeda ad un altro, non ne discende che l'uno sia causa dell'altro. Noi pensiamo che il fuoco è causa della liquefazion della cera; ma questo noi non pensiamo perchè il fenomeno della liquefazione succeda all'approssimarsi del fuoco, ma sì perchè induciamo nel fuoco una virtù, una proprietà atta a fare quella trasmutazione. Il legame di successione non è lo stesso legame che quello di causa ad effetto. Supponiamo che a noi prenda vaghezza di sentire una musica, e tosto, formata questa nostra volizione, una musica di vicin luogo venga a percuoterci gradevolmente l'orecchio. Fra questi due fatti evidentemente è legame di successione. Ma fate che una persona voglia cantare, e canti; tra questi due fatti intercede lo stesso legame di successione del caso prima proposto? Non è evidente che nel secondo caso la volontà della persona ha prodotto il canto, e la volontà è la causa, e il canto l'effetto?

Ma l'idea di causa neppur basta; bisogna levarla a principio di causalità. Se non che, per non deviare, affrettiamoci a dire che alcune di queste difficoltà doverono far colpo nell'animo di Loche, quando con uno de' suoi soliti temperamenti assegnò anche un' altra sorgente alla idea di causa: di che diremo nel seguente paragrafo.

XLVI.

Visto che non può dare la sensazione che la successione d' uno in altro fenomeno, non già il nesso e legame che intercede fra loro, e che noi desideriamo trovare, vediamo se può con Loche darcelo la riflessione nella potenza attiva della volontà. Dalla quale procede la causazione. Vogliamo muovere un braccio, e 'l moviamo: val quanto dire, è in noi una potenza volontaria di cominciare un'azione. Di ciò possiamo fare esperiment o quante volte vogliamo. Come avvenga il fatto, noi non sappiamo; ma la cosa è così. Resta a vedere, se l'idea di causa, che scaturisce da questa fonte del sentimento dell' attività volontaria e personale, sia sufficiente a spiegare l' idea che tutti gli uomini hanno di cause esteriori; se basti e valga a spiegare il principio di causalità. Qui coloro che perfezionano il sistema di Loche, parlano d'una certa induzion naturale, per la quale dall' osservazione del fatto della coscienza passano all'obbiettivo delle cause esteriori; ma questa induzione, per generale che sia, non sarà mai universale. Laonde con tutti i loro sforzi non giungeranno mai a praticare un passaggio dalla causalità individuale, o dal fatto primitivo della coscienza, alla nozione, dal relativo all' assoluto; il che forma appunto il più gran problema della filosofia. Conciossiachè la credenza al mondo ed alle cause esterne, è necessaria ed universale credenza, e

il fatto che la spiegasse dovrebb' essere un fatto universale e necessario. Se questa credenza è universale e necessaria, il giudizio che la contiene deve avere un principio universale anch' esso e necessario, il principio di causalità, il quale invano si domanda dal condizionale, dal contingente, dal me; ma bisogna domandarlo da più alto, dall'assoluto.

Questo principio bisogna stabilirlo sopra altre basi, che non sopra quelle porte da Loche e'suoi seguaci. Eccoci pervenuti alla gran quistione, che qui non facciamo che sfiorare, dovendoci ritornar sopra nuovamente quando dagli assalti di Hume cercheremo di salvare il principio.

Ma quello che divide la scuola di Loche dalla scuola di Leibnizio è la quistione delle idee. Loche combattè l'ipotesi delle idee innate. Ma l' intendimento, dirà appresso Leibnizio, è innato a sè stesso. Certo idee innate non ci ha, come non ci ha proposizioni innate; ma è una virtù innata, insita, inerente allo intendimento, producentesi in primitivi giudizii, i quali per opera del linguaggio esprimonsi in proposizioni, le quali, decomposte e risolute, generano, con l'astrazione e l'analisi, distinte le idee. Perchè poi lo spirito è uguale a sè in tutti gli uomini, i giudizii primitivi, che porta in tutti gli uomini, sono gli stessi, e per conseguenza le proposizioni nelle quali il linguaggio esprime questi giudizii, o le idee fondamentali, di cui si compongono queste proposizioni, sono immediate e universalmente ammesse. Certamente, replichiamo, non ci ha idee innate, come non ci ha idee nè proposizioni real-

mente esistenti, e di vantaggio non ci ha idee e proposizioni generali, universalmente e primitivamente ammesse, in forma d'idee e di proposizioni generali; ma l'intendimento di tutti gli uomini è grave in certo modo di giudizii naturali, che possono dirsi innati in questo significato, che sono l'esplicamento primitivo, e universale, e necessario dell'intendimento, il quale è innato a sè, ed uguale in tutti gli uomini.

XLVII.

Tutto dall'esperienza attendere, negar le idee innate, cercare di scovrir l'arcano nesso che è tra il discorso interno della mente, e 'l parlato dell'uomo, era qualche cosa di facile, di specioso, e diremo quasi di popolare, che ricordava in parte Aristotile e gli stoici, e avversava Platone. Fu questa dottrina accolta con quasi generali applausi, la quale doveva poi generare l'*eudemonismo* in morale, e il sistema utilitario nel dritto. Ogni uomo diventò filosofo, sol che avesse interrogato il proprio suo sentire; e in ciò più veramente si scorge la differenza dai moderni agli antichi. Ma, per volere troppo renderla facile, si perde la scienza: ciò non videro o non vollero vedere i moderni. Pure, in mezzo agli applausi quasi generali, si levò qualche voce avversa a questa dottrina.

Samuele Clarche dedusse la immortalità dell'anima dalla sua immaterialità, resistente al Dodwell,

che erasi lasciato intendere, come inclinato a supporre l'anima materiale, non essendo impossibile, diceva, che la materia pensasse, non altrimenti che Loche avea pronunciato.

Il Collins, dello stesso Loche pupillo, scrisse per dimostrar manchevole la pruova clarchiana. Il Clarche pubblicò una sua scrittura della esistenza ed attributi divini, essendo che queste due verità, questi due dommi, si danno la mano, Dio, e l'anima immortale, e, come immortale, non materiale. Chi d'una di queste cose dubita, deve dell'altra dubitare egualmente. E già era surto lo scetticismo di Bayle, affogato in un mare di erudizione. Al quale contrastette Guglielmo King, che prima di Leibnizio dette fuori una Teodicea. Giovanni, fratel germano di Samuele Clarche, riprodusse, faceudovi nuove chiose, l'opera del King sulla origine del male. Nè si può onninamente tacere di Giorgio Barclay, profondo ed acuto ingegno, dotato di costumi ottimi, fondamento di sapienza, desiderosissimo di far progredire gli studii speculativi per una via che materiale non fosse, presentendo tutti gli abbominii del materialismo. Fatto sta che dette nello scoglio opposto, d'una dottrina troppo ideale ed astratta. Chimerica reputò la realtà d'un mondo corporeo, e l'idealismo additò come unica via da seguire, e come il solo vero sistema di cognizione. Con ragioni poco comuni mostrò la difficoltà della esperienza esterna, l'opacità d'una sostanza estesa: i sensi poterci dare le sole qualità sensibili degli obbietti; ma non penetrar più in là nella esistenza vera e nella loro sostanzialità. Negò la real-

tà del proprio corpo, come del mondo corporeo. Esistere solamente spiriti. L'uomo non percepire che le sue idee, le quali egli non produce, ma la verità loro, e la proporzione che regna tra loro, ed allontanano ogni idea d'arbitrario, soggiunse, testimoniano che sono comunicate all'uomo da uno spirito dotato di perfezioni infinite. E non di meno, in virtù della libertà assoluta, a lui conceduta, essere l'uomo per sè stesso l'autore de' suoi errori, e delle sue cattive operazioni. Volle Barclay salvare l'ordine morale, e credè poter addimostrare l'idealismo malebranchiano, ed estirpare col suo sistema la mala pianta dello scetticismo e dello ateismo.

XLVIII.

Credette Barclay d'avere col suo sistema sbarbato lo scetticismo, ma non si accorse che l'idealismo è il fedele alleato di quello. Felice quella filosofia che, provveduta di buone distinzioni, accorda, ma non confonde l'essere col pensiero!

Francesco Hutcheson con le sue tendenze od istinti benevoli dell'anima umana si oppose alla corrente delle dottrine egoiste di Hobbes, e sorse a fondatore di quella scuola scozzese (chè così vien riguardato), la quale doveva poi fare un'alta protestazione e solenne contro allo scetticismo di Hume. In quel tempo stesso si formava in Francia una nobile schiera di pensatori, i quali fecero moderato uso delle obbiezioni scettiche,

ed in uno scopo lodevole, contro allo arrogarsi soverchio della ragione individuale. Alcuni li mettono senza più tra gli scettici. A noi non dà il cuore di porre in un fascio con Bayle un Huet, un Nicole, un Pascal, e molto meno un Bossuet. Del quale ultimo grande scrittore riferiremo la pruova della esistenza di Dio, quasi a sostegno delle altre pruove già da noi arrecate di quest' altissima verità, ed a ristoro di quelle amare dottrine che ci sarà forza appresso discorrere.

« Bisogna necessariamente che la verità ondunque sia intesa perfettissimamente, e l' uomo n' è egli stesso una indubitabile pruova. Imperciocchè, o che sè stesso esamini, o che la sua veduta distenda su tutti gli esseri che lo circondano, egli vede tutto sottoposto a leggi certe ed a regole immutabili di verità. Egli vede che ne intende le leggi, almeno in parte, quell'egli che non ha fatto sè, nè alcuna altra parte, comechè minima, dell' universo: vede che nulla non sarebbe stato fatto, se queste leggi non fossero perfettamente intese, e vede che bisogna riconoscere una eterna saggezza, in cui ogni luogo, ogni ordine, ogni proposizione abbia la sua ragion primitiva. Imperciocchè è assurdo che vi sia tanto nesso nelle verità, tanta proporzione nelle cose, tanto ordinamento e bello insieme nel mondo, e che questo nesso, questa proporzione, e quest' ordine non sieno dove che sia bene intese, e l' uomo, che non ha fatto nulla, conoscendo queste cose veramente, quantunque imperfettamente, dee perciò giudicare che vi sia chi le conosca nella sua perfezione, e che questo essere sarà quello che avrà fatto tutto. Noi non abbiamo che a considerare le

nostre proprie operazioni per intendere che di più alto principio veniamo. »

Così il Bossuet della conoscenza di Dio o di sè medesimo scrisse.

Ripigliamo ora l'interrotto discorso degli scettici moderni, fra' quali non fia chi dubiti di collocare, e tra' più famosi ancora, quel Bayle, già da noi più sù nominato.

Pietro Bayle, di cui più di proposito ci tocca ora parlare, nacque in Carlat, nel contado di Foix, nell'anno 1648. Di protestante cattolico e di cattolico tornò protestante, e v'è tutta la ragion di credere che dalla Olanda e dal protestantesimo volgesse nell'animo di rientrare in Francia e nel seno della cattolicità. Un siffatto uomo era sventuratamente assai dotto. Il Leibnizio, ch'era tutt'altr'uomo, parla di lui con stima, e, combattendolo sempre (rara generosità d'avversario!), fida nella buona fede di lui. Checchè di ciò sia, nelle dottrine prettamente filosofiche non ebbe Bayle maggiore fermezza. Perciocchè cominciò dall'essere cartesiano; ma, sottoposta all'analisi scettica quella dottrina, l'abbandonò, e concepì gravi dubbii sulla possibilità della cognizione, sembrandoci la ragione valevole per riconoscere l'errore, ma debole troppo da non poter poi coglier nel segno, quando si tratta di stabilire il vero, senza estraneo soccorso, la qual ragione non può andare che a tentone senza l'appoggio della rivelazione divina. Questa proposizione farebbe credere ch'egli avesse rispettato la scienza sacra e i sacri dommi. Ma no. La esistenza e provvidenza di Dio, la immaterialità e libertà dell'anima,

ed altre di siffatte dottrine, che insegna la fede e la ragion riconosce, furon per lui fatte segno agli avventati strali del suo scetticismo. Sapeva, come il Montaigne, il pro e il contra delle cose; ma delle cose buone e necessarie a sapersi dall'uomo sapeva, più del Montaigne, il contra, che il pro. Più paradossale, che scettico, diè corso ad opinioni e sentimenti tanto strani quanto dannosi. E questo basti aver detto di Bayle per convincersi che egli fu uno de' più perniziosi uomini che nella trattazione di simiglianti materie adoperassero l'ingegno e la penna.

XLIX.

Innegabile è l'esistenza del male nel mondo, il quale dividesi in metafisico, fisico e morale. (Noi qui pigliamo a parlarne per quanto spetta alla filosofia, protestando che l'origine de' mali non trova una sufficiente ed adeguata spiegazione, che nella Rivelazione.) Il primo è delle imperfezioni; il secondo de' dolori e delle noie ed altre incomodità della vita; il terzo, il mal formale del peccato. Dal perchè questi mali sono nel mondo, l'empio Lucrezio ne conchiudeva contro alla provvidenza divina, e negava che il mondo potesse essere un effetto della divinità; altri poi due principii ammise, l'un buono, l'altro malvagio: la difficoltà parve insuperabile al Bayle, al quale rispose il King, e il Leibnizio con la sua Teodicea. Questo obbligo almeno abbiamo al Bayle, ch' egli oc-

casionò co' suoi errori un libro eccellente. I due nominati autori, il King e il Leibnizio, s'incontrano in dire con S. Agostino, che sono le creature imperfette, perchè create di nulla. Ma perchè non rimanersi dal crear le cose, anzi che crearle imperfette? Perchè Dio più tosto volle l'imperfetto, che il nulla. Iddio ha prodotto il più perfetto de' mondi possibili, in cui l'imperfezion delle parti serve alla più grande perfezione del tutto. Chè della bontà infinita è scegliere il migliore.

Or, se il mal metafisico viene dal nulla, da cui sono uscite le cose per mano del Creatore, il mal fisico non viene altrimenti che dalla materia, o più tosto dal movimento della materia, senza il quale sarebbe ella stata inutile, e bisogna che vi sia contrasto nel movimento: chè, se tutto andasse pel medesimo verso, non vi sarebbe nè varietà nè generazione. Ma i movimenti che fanno le generazioni, fanno le corruzioni del pari; dalla varietà de' movimenti risulta l'urto de' corpi, pe' quali sovente sono dissipati e distrutti. E non di meno l'autore della natura, volendo rendere più durevoli i corpi, gli ha distribuiti in sistemi, di cui quelli che noi conosciamo sono distribuiti in globi luminosi ed opachi: di che niente non si può concepire di più ammirabile. Nè tutto poi è stato fatto per l'uomo, come l'uomo s'immagina. Persuadiamoci pure una volta di ciò: onde non sempre è male nell'ordine dell'universo quel che a noi male apparisce. La morte è male; ma l'orrore che Iddio ci ha inspirato per essa maravigliosamente conferisce alla nostra conservazione, alla quale noi provvediamo. La

fame, la sete, pessimo de' mali, come canta una delle nostre maggiori muse, servono non di meno per la cura del nostro nutrimento, ristorando ciò che si perde e consuma. I flagelli, che Dio a quando a quando c'invia sono compensati e ristorati da mille comodità del vivere, ordinarie e continue.

Non conosce la pace e non la stima
Chi provato non ha la guerra in prima,

verseggiò l'Ariosto. E si potrebbero a mille amplificare gli esempii. Oltre che questi mali non si sarebbero potuti togliere, senza cadere in isconci anche più gravi. Parlano del timore, della cupidità, e degli altri affetti e passioni dell'animo; ma questi hanno anch' essi la loro utilità, qnantunque non si nega che non riescano dannosi. Lo stesso è da dir de' veleni, delle egritudini epidemiche e delle altre cose nocevoli, rientranti, come conseguenze inevitabili in un sistema. Circa poi gli errori, gl' inevitabili non sono nè i più comuni, nè i più perniziosi. I più perniziosi son quelli che dependono dalla nostra libera elezione. La nostra elezione libera è causa di mali. E torniamo al peccato ed alla colpa, che costituisce veramente il mal morale. Esso differenziasi dal metafisico e fisico: questi due ultimi, imperfezion nelle cose, punizion nelle persone, possono qualche volta considerarsi come beni sussidiarii, e come mezzi di più gran beni. Ma non il mal morale, il quale non ha valore di mezzo. Non bisogna fare il male, eziandio a fin di bene, tuona l' Apostolo: ma può

aver valore di condizione *sine qua non*, o condizion legata e concomitante. Dio ha dunque per obbietto della sua volontà il migliore, come fine ultimo; il bene in ogni senso, anche come fine sottordinato: le cose indifferenti, i mali di punizione, possono sovente considerarsi come mezzi, ma il mal di colpa solamente è da considerare come la condizione *sine qua non* nel senso che Cristo disse: *è necessario che gli scandali avvengano*. La saggezza guida la bontà di Dio, la quale esercitandosi nelle creature in generale, ne siegue che la provvidenza divina si mostra in tutto l'universo, e bisogna pur dire che Dio fra le possibili conseguenze, in numero infinito, ha scelto la migliore, e però la migliore è quella che esiste attualmente. Tutto è armonioso nell'universo, e la eterna saggezza non lo decreta, senza avere tutto ponderato e considerato: onde che il suo decreto s'applica a tutto. Nelle singole parti forse la primitiva volontà si manifesta; ma nel tutto, la volontà decretoria. Parlando esattamente, non ci bisogna concepire un ordine e decreti di Dio; ma si può dire, che non vi sia stato che un decreto unico, pel quale ha avuto esistenza la serie attuale delle cose, dopo esame di tutto ciò che entra in questa serie, e dopo paragone con ciò ch'entrava in un'altra.

Questa è la dottrina del Leibnizio.

L.

Un determinismo universale è il difetto che si rimprovera a questa dottrina. E di vero meglio sarebbe tornato al Leibnizio di terminar la quistione con Bayle, ove avesse assai nettamente ammesso la nozione del mal morale, come l'effetto del nostro libero arbitrio, necessario alla nostra qualità di agenti morali, ed ove avesse veduto la ragion del male fisico in quanto esso è la condizione di merito, per conseguire il premio delle nostre buone azioni di questa in un'altra vita, delle buone azioni fatte da noi vincendo e superando tutti gli ostacoli, e col sopportamento d'ogni dolore, ch'è la dottrina che insegna la santa madre Chiesa cattolica, la quale sola risolve trionfalmente la controversia. Ma del male favellammo abbastanza.

Ora facciam ritorno alla disputa che prese ad avere Leibnizio con Loche intorno alle idee. Il quale aveva asserito la non esistenza delle idee innate, e, sola fonte delle idee, la esperienza. A che Leibnizio rispondeva così: Certamente l'intelletto è innato a sè. Nè l'innecità denota la età delle idee, come generalmente s'ha il torto a credere, le quali sono naturali, inerenti allo spirito, innate, cioè *natae intus*, *in nobis*. Ciò non vuol dire che abbiamole dalla nascita avute; ma che, quando le concepiamo, si le concepiamo senz'uscir da noi stessi. È questa una buona

avvertenza e da farne tesoro. Anche di cinquant'anni, ove noi apprendiamo la proposizione del quadrato dell'ipotenusa, acquistiamo una idea innata. Appartiene allo spirito l' iniziarsi in questa cognizione; non è solamente una capacità che lo spirito riceve, ma ancora una virtualità che si svolge. E la pruova originaria delle verità necessarie vien dal solo intelletto; le altre verità vengono dalla osservazione sensibile. L'animo nostro, capace di conoscere le une e le altre, è la sorgente delle prime; e, qualunque sia il numero delle particolari sperienze che aver si possono d' una verità universale, non ne potremo esser fatti certi sempre, per induzione, senza conoscere la necessità per ragione. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, gli antichi dissero; *nisi ipse intellectus*, Leibnizio soggiunse. L' aggiunzione di questa clausola è il più gran merito di Leibnizio in filosofia. L'aver trovato la formola ha agevolato il cammino nella ricerca del come in noi si generi la cognizione: la quale se si riduce alla sensazione, gli scettici se ne impossessano per annullarla; come, se si riduce al pretto ideale, con non maggior fatica e stento l'atterrano. Quasi si può dire, che così, nelle due posizioni, la cognizione, esclusivamente considerata, s'annulli da sè. Nella sapiente amalgama delle due scuole, alle quali due rispettivi metodi si corrispondono, si può trovare il vero.

Ma, tornando alla teorica delle idee, secondo la pone Leibnizio, tutta l'aritmetica e tutta la geometria (e certo era tale uomo che poteva parlarne) sono innate in noi, egli dice, nel senso che souo in noi, in un modo vir-

tuale, di guisa che vi si possono rinvenire, solo che si consideri attentamente, e si ordini ciò ch'è nel nostro spirito, senza servirci di alcuna verità appresa dalla esperienza, o dall'altrui tradizione. Platone, a cui sommamente dilettava mostrar le cose per via d'esempi, introduce in un suo dialogo Socrate, il quale guida un fanciullo a verità astruse con solo interrogarlo, senza che nulla gl' insegni.

Così discorreva Leibnizio sopra la quistione delle idee.

LI.

Questo filosofo, il quale tante cose disse a verità consentanee, ebbe il grave torto all'occhio de' molti di dar nell'ipotesi dell'armonia prestabilita: splendida ipotesi, per la quale sono levate via grandi difficoltà intorno all'arcana comunicazione delle sostanze; pure ipotesi sempre, alla quale rimproverano principalmente certa fatale predestinazione dell'anima umana. Qual concetto s'abbia a fare di essa, il tempo lo ha giudicato. Essa è stata rilegata tra'sogni. Ma, perchè il delirar con Platone quell'antico anteponeva al rettamente con altri sentire (1), e perchè negli errori de' grandi, se pure tali si hanno a dire, ci ha sempre qualche cosa ad apprendere, noi ne daremo una rapida esposizione.

Immaginate che Dio abbia per tal modo creato l'a-

(1) *Malo cum Platone errare, quam cum aliis bene sentire.* Cic.

nima, ch' ella per ordine si ripresenti e produca ciò che accade nel corpo, ed il corpo ancora parimente, di guisa che obbedisca a ciò che quella dispone. Di che le leggi che legano i pensieri dell'anima nell' ordine delle cause finali, e secondo le norme e regole delle percezioni, debbono produrre immagini che si riscontrino con le impressioni de' corpi su' nostri organi, e le leggi del movimento del corpo, che conseguitano nell' ordine delle cause efficienti, anche esse si riscontrino e s' accordino talmente co' pensieri dell'anima, che il corpo è mosso ad operare nel tempo stesso che l' anima il vuole. L' accordo delle sostanze, niuna delle quali ha dominio sull' altra, suppone una causa generale, da cui tutte dipendono, una causa d' infinita potenza e saggezza per istabilir questo accordo; novella pruova ad aggiungere, secondo Leibnizio, alle altre della esistenza di Dio. Nè s'avvedeva il valentuomo d' aggirarsi in un circolo, provando l' armonia per la saggezza di Dio, e l'esistenza di Dio per la bellezza dell'armonia. Ma questa ipotesi possibile è per lo manco gratuita, gli si osservava; i fatti non suggerirla; venir dopo i fatti, ma non derivare da essi. Alle quali obbiezioni rispondeva Leibnizio: ch'elle erano, coteste obbiezioni, il miglior elogio che della sua ipotesi far si potesse; ogni ipotesi venir dopo i fatti, per salvare i fenomeni e le apparenze. E tanto era invaghito di questo suo pensamento, da spacciar che con esso fosse assicurata la nostra indipendenza morale, e ch'esso riescisse nella fisica d' un uso maraviglioso.

LII.

Questa famosa ipotesi oscura i pregi della filosofia leibniziana, d'origine cartesiana. Onde Cartesio per Spinosa, Malebranche, Leibnizio si continuò. Spinosa fu un panteista formale, non materiale; Malebranche purgò lo spinosismo con le sue idee cristiane; Leibnizio in fine modificò la dottrina cartesiana in più parti, surrogando alla definizione della sostanza corporea, la estensione ed il moto, un'altra definizione. La nota ed il segno da riconoscere la sostanza sarà oggimai la forza; forza e sostanza saranno una medesima cosa: non sostanza che non sia forza, nè forza che non sia sostanza. Sistema dinamico di Leibnizio. E con ciò sarà compita la rovina dello spinosismo: non più enti veri, e reali sostanze in Dio, ma da Dio: creature persistenti, e non suoi modi. Ci ha altrettanti individui, e durabili, per quante ci ha monadi (Vedi il nostro paragrafo quattordicesimo). Le quali si distinguono in monadi spirito, e monadi materia: dotate di forza, di vita, di pura attività. Nè perchè questa dottrina faccia procedere l'esteso dall'inesteso non è da dover ricevere. Chè, se fosse vero che l'esteso dovesse procedere dall'esteso, com'esso è una sensazione al pari che tutte le altre e un nostro modo di percepire gli oggetti, così dovrebb'essere vero che eziandio il suono dovesse essere prodotto dal suono, e il color dal colore. Pure altrimenti sta la faccenda. Perciocchè il fenomeno del suono è ingenerato da un altro corpo

che non è il suono, e lo stesso dicasi del colore. Adunque possiamo restare contenti a questa dottrina: chè se i corpi, scrive il Galluppi, sono composti, debbono di necessità essere altresì condizionali. Onde ne siegue, che posto il condizionale, non si porrebbe punto la serie compiuta delle condizioni ; e perciò l'assoluto. Ecco adunque dimostrato, che i componenti de' corpi non possono essere composti, ma semplici ; monadi in una parola. Oltre che, ove l'abbatti ad alcun che di resistente, non potrai fare che il resistente agente non sia, perciocchè anco il resistere è un operare. Così dall' esteso di Cartesio travalicammo a ravvisare nel corpo il solido resistente, infino a che con Leibnizio ascendemmo alla contemplazione delle forze cause. E le cose vogliono alcuni che cause significhino.

Questa filosofia alla idea di sostanza congiunse l'idea di causa : spiritualismo che spiega Dio , l' uomo e 'l mondo, i tre obbietti della filosofia, loro essenza e relazione ed attenenze reciproche, mediante la idea di forza attiva e libera; li spiega, s'intende, per quanto è dato allo ingegno umano con la scienza umana spiegarli. Così è parimente dato rispondere allo scetticismo, negante l'azione in noi dell' esterno, negante la causa, e agli occhi del quale Dio, il mondo e l'uomo dileguansi, come fa nebbia a'raggi del sole. Giunti ad un sistema accettabile di filosofia , solo che vi si adoperi alcun savio temperamento, a noi medesimi incresce di doverci andar avvolgendo fra gli scettici; pure a noi fa mestieri di compiere l' incominciato discorso.

LIII.

Mentre in Francia ed in Germania il metodo razionale si propagava con la sua corrispondente dottrina ideale, prevaleva in Inghilterra l'empirismo.

Questa scuola empirica, la quale tanto bene consuona con l'indole di quella nazione, vòlta a cose di vicina e immediata comodità, ebbe a capo Bacone, ed Hobbes e Loche a continuatori. Seguace di quest' ultimo fu il medico Davide Harteley, il quale appoggiò la teorica dell'attività morale dell'uomo sopra la base dell'associazion delle idee, e questa poi sulla ipotesi delle vibrazioni de' nervi e dell' etere, ma nel tempo stesso sostenne e propugnò la dottrina del determinismo, e della immaterialità dell' anima. Il che consola pensando che non tutti i medici sono per l' opposta sentenza. Pose Dio, causa unica di tutti gli effetti della natura e di tutte le azioni dell' uomo; ciò non ostante nella morale s'attenne all'*eudemonismo*. Ma un ingegno stragrande entrò nell' aringo aperto da Loche, Davide Hume, il più grande sostenitore dello scetticismo. Movendo dalla veduta empirica di Loche, diè uno sguardo alla natura dell' uomo, considerato com' ente intelligente ed attivo; e, raziocinando, di conseguenza in conseguenza, a filo di logica, pervenne a certe conclusioni spaventevoli: A noi la cognizion filosofica obbiettiva essere incertissima, ridotti come siamo alla coscienza nuda, e a'fenome-

ni che le si succedono innanzi, ed alle loro relazioni ed attenenze, puramente soggettive. Stretto e serrato ne' suoi argomenti, rigido nelle sue massime filosofiche, chiaro e preciso nelle idee, e nel modo di esprimerle, non mai più formidabile scettico, e coverto di più forti armi, si presentò contro alla filosofia: non mai fu ingegno al mondo più seduttore.

Tuttociò che in noi accade si riduce ad impressioni o sensazioni, ed a nozioni od idee: queste, le idee o le nozioni, copie di quelle; le sensazioni e le impressioni, perciò men forti e men vive degli originali. Tutti gli obbietti poi della ragione sono o relazioni d'idee, alle quali riferisconsi i principii delle matematiche, o fatti della esperienza.

La realtà d' un fatto s' appoggia sulla nostra credenza, la quale riconosce a suo fondamento la sensazione, più la riflessione, e più ancora certa induzione della relazione di causa ad effetto. Nè questa nozione di causalità depende da un principio *a priori;* ma, senza che l' uom se ne avveda, è 'l frutto della esperienza. Quando da cause simili aspettiamo simili effetti, noi non facciamo che obbedire al principio d'assuefazione, traendo le nostre conclusioni da un legame costante tra diversi fenomeni, o dall'associazion delle idee. Non ci ha per noi cognizione, la quale non ci sia porta dalla esperienza. Non è per noi possibile la metafisica. Ma la esperienza non ha, come la dimostrazion matematica, l' evidenza, e non si fonda in ultimo esame che sopra un istinto: il quale potrebbe ingannarci. Imperocchè quella opposizione, che regna tra l'istinto e la filosofia sulle idee

di spazio e di tempo e di causalità, potrebbe per lo meno farci concepire dubbii sulla validità della testimonianza sua, ove lo scetticismo de' filosofi avesse qualche valore contra l'istinto naturale. Ecco il dubbio che di sè dubita: ultimo grado, a cui, come dicemmo, può giungere lo scetticismo. Obbietti della scienza astratta, la geometria e l'aritmetica: la critica e la morale poi sono riferibili alla sensibilità: ma non hanno riferimento alcuno all'intendimento. L'amor di sè non può levarsi a principio di virtù, nè la ragione o la facoltà di riflettere esercita veruna potenza effettiva nelle nostre azioni; ma, perocchè la virtù deve pure avere un principio, questo l'Hume il rinviene nel senso morale analogo al gusto. Il suicidio non pare a questo filosofo che sia un fatto contra morale. Voltosi da prima a combattere le pretensioni soverchie della filosofia, finì con isvellere dalle fondamenta la realtà della cognizione. Nè fur sacri a lui, nè da lui rispettati que' dogmi che la fede stabilisce e che la vera e sana filosofia, sola del nome degna, riconosce ed ammette: la esistenza e il provvedere d'un ente supremo, la immortalità dell'anima, e' fatti d'un ordine soprannaturale.

Alle quali cose credere non gli sembrò giustificato abbastanza da verun principio solido e irrefragabile. Finì Hume dove cominciò Cartesio, cioè col dubitare di tutto, osserva il Reid, non senza acutezza. Lo stesso Reid osserva ancora che Hume, spingendo i principii lochiani insino alle ultime loro conseguenze, li chiarì falsi: compenso più che bastevole delle cattive illazioni ch' egli ne trasse.

Così il Reid: e si può stare contenti al giudizio di lui, il quale fece ogni opera, acciocchè sì guaste ed esiziali dottrine non prevalessero sulle ingenue e spontanee del genere umano.

LIV.

Hume, questo filosofo, di cui ci tocca di dover parlare anche più a lungo, nacque in Edimborgo nel 1711. Datosi da prima agli studii di giurisprudenza, abbandonolli dipoi per dedicarsi interamente a quelli di storia e di filosofia, ne'quali tanto chiaro venne il suo nome. Lo scetticismo che seguì in astratto, per nulla non offese la pratica della sua vita: la condotta e l' indole di quest'uomo furono irreprensibili. Morì nell'anno 1776. E però ci siamo col nostro lavoro condotti dagli antichi a' tempi molto moderni. Essendosi costui procacciata l' attenzione dell' universale per le opinioni da lui con tanto acume sostenute, sorge curiosità di conoscere più particolarmente con quali argomenti avvalorasse coteste sue avventate opinioni. Questi argomenti ne' seguenti paragrafi fedelmente registreremo, medicati da' chiarimenti opportuni, acciocchè non ne abbia a ricevere l'animo una trista impressione. Ma prima alquante cose a guisa di proemio diremo.

LV.

La verità delle cose sensibili, scrive il Leibnizio, consiste nel nesso che hanno i fenomeni nella loro ragion sufficiente; questo nesso li distingue da' sogni; ma la verità della nostra esistenza, come quella della causa de' fenomeni, è d'un'altra natura, perchè stabilisce le sostanze. Gli scettici guastano tutto ciò che vi potrebb' esser di buono ne' loro discorsi col distendere il dubbio sino alle esperienze immediate. La filosofia dee giustificare la distinzione enunciata tra il principio di ragion sufficiente e quello di causa, giustificare il parallelismo, che corre fra l'idea prima di causa e la verità della nostra esistenza; a che si perviene con la esperienza immediata ed interna, la quale, manifestando l'esistenza del me, nella stess'ora dichiara l' esistenza d' una causa, d' una forza produttiva di movimento: condizione che nello sforzo ritrovasi e nella tendenza, quando ella passa dal virtuale all' attuale, o quando un movimento, o moto attivo, è effettuato dal volere. Il ME avverte questo moto, avvertendo sè come causa attualmente indivisa dal suo prodotto; comechè ne sia distinta; imperciocchè l'effetto è transitorio, ma la causa, ma la forza, è permanente. Nondimeno ci ha una verità più alta ancora, prima e fondamental verità, prima ed universale. Niente comincia od avviene senza una forza produttiva. Questa verità forma la coscienza del genere uma-

no, la quale implicitamente comprende l'esistenza reale d'una causa prima, dalla quale tutte le altre discendono nell'ordine delle nozioni e degli enti. Togliete l'idea di forza, e per conseguenza di causa efficiente, e che cosa avrete? Una successione di movimenti, senza che ne potrete mai integrare nè concepire la serie, senza ancora che ad essa potrete mai applicare la nozion di causalità necessaria, affinchè la serie cominci e continui. I fisici non se ne brigano punto, perchè ella non cade sotto la esterna esperienza, nè potrebbe entrar nel calcolo de' fenomeni, non essendo di natura omogenea con questi, nè si potendo esprimere con gli stessi segni.

Ma, lasciando da banda i fisici, dalle cose sopraddette sull'autorità del sommo Leibnizio, e di Maine de Biran, che ampliò e perfezionò per una parte tali dottrine, si ha una specie di preparazione alla trattazione della materia che siegue.

LVI.

«Abbiamo un bel girare attorno lo sguardo agli oggetti che ci circondano por considerarne le operazioni, che noi non siamo mai in grado di scoprire questa vuoi connession necessaria o potenza, vuoi qualità che l'effetto unisce alla causa, ed opera che l'una di queste cose sia dell'altra conseguenza infallibile. Vediamo che si seguono, ma non altro vediamo. Una palla colpisce un'altra, questa si muove. Ecco tutto.

I sensi esterni di ciò ci ammoniscono, non d'altro mai.»

Così Hume nel capo quarto del Saggio sulla idea di potere e di necessario legame.

Quest' autore prosegue poi a dire: « D'altra banda questa succession d' obbietti non affeziona l' anima d' alcun sentimento od interna impressione. Dunque non ci ha caso in cui la causalità possa istruirci della idea di potere e di necessario nesso. (Avverte Maine de Biran, che qui, dov' è detto causalità, andava detto successione: imperocchè che altro è mai, domanda, la idea di potere e di connession necessaria, se non la stessa idea di causalità ?) La scena dell' universo va soggetta a perpetui cangiamenti : gli obbietti si seguono in una serie continua; ma il potere o la forza che anima l' intera macchina si nasconde a' nostri occhi (ma non alla nostra mente, ci facciamo arditi d'interrompere questo scettico, il quale parla come sensista, per solo esterno esperimento, e solo per esperimento esterno argomenta). E le qualità sensibili de' corpi, segue egli a dire, non hanno nulla che ce le possa far discoprire. Sappiamo dal fatto che il calore è inseparabil compagno della fiamma; ma possiamo conghietturare e immaginar la causa che insieme gli lega ? Caso adunque individuale non ci ha di corpo operante , la cui contemplazione faccia nascere in noi l' idea di potere , da poi che non ci ha corpo che mostri d' avere simil potenza , nè cosa al mondo in cui sia dato trovare l' archetipo di questa idea.

Dopo aver veduto che le azioni de' corpi esterni, i quali colpiscono i nostri sensi, non ci dan que-

sta idea (chè certo non ce la danno, nè cosa è questa da immaginar,ma da intendere: ci arrischiamo di far quest'altra nostra interruzione),vediamo se venir possa dalla riflessione sulle operazioni dell'anima, e se può far ritratto di qualche interna impressione. Si adduce in pruova che noi sentiamo dentro di noi in ogni istante un potere , da poi che ci sentiamo capaci di muovere gli organi del nostro corpo, e d' indirizzar dove che sia le facoltà, di cui l'anima nostra è dotata, con un atto semplice di volontà. Non ci vuole altro, si dice, che una volontà per iscuotere, e dar moto alle nostre membra, o per eccitare una novella idea nella nostra immaginazione , una coscienza intima testimoniandoci questa virtù del volere.

Di che l'idea di potenza e d'energia, di cui noi con tutti gli esseri intelligenti siamo dotati. Noi le supponiamo altresì ne' corpi, e forse le operazioni loro reciproche, le vicendevoli loro potenze valgono a provare la loro realtà. Checchè sia di questo, è da confessare che l' idea di potere deriva dalla riflessione; da poi che nasce dal sentimento intimo che noi abbiamo delle operazioni dell' anima nostra, e dell' impero della volontà ne' soggetti organi corporei, come nelle facoltà dello spirito. »

Ma, dopo avere indicata questa sorgente della potenza e del necessario legame , non sarebbe vero scettico Hume , se non rovesciasse a terra questa intima credenza, riposta tutta quanta nel fatto stesso della coscienza dell' attività ; non sarebbe vero scettico Hume, se non troncasse di netto quel solo filo atto a trarlo fuori del laberinto in cui gli piace aggi-

rarsi. E li principali argomenti di questo suo discredere sono:

Primo. Il dominio od impero che le volizioni hanno negli organi corporei è un fatto noto per esperienza al pari che ogni altra operazione della natura, dice egli; ma gli si risponde negandoglisi la parità. La parità gli si nega: imperciocchè una operazione della volontà, o del me, non ha nulla che assomigli ad un'operazione della natura. La rappresentazion d'un oggetto o d'un fenomeno può comportare un dubbio considerativo circa la realtà dell'obbietto e della causa esterna del fenomeno; ma l'appercezione interna dell'atto del potere, di cui il me s'attribuisce e s'arroga l'esercizio attualmente, è a sè stesso il suo tipo o modello. Esso è un sentimento originale che a noi serve di tipo ad ogni idea di forza esteriore, senza che abbia alcun primitivo tipo di fuora. Il proprio d'un fatto primitivo è che l'essere e 'l parere, l'oggetto e l'idea sono uno medesimo essere, e la *ratio essendi et ratio cognoscendi* di Bacone tornano ad una. Altra differenza a notare tra' fatti d'esperienza esterna ed interna è che ne' primi il numero delle volte che si ripete, non accresce ed aumenta la certezza e la persuasione d'un reale infallibil legame di causa ad effetto, perchè quest'attenenza, questa relazione è immediatamente tra due fatti avvertita, o meglio tra due elementi di una relazione medesima, interiormente, come l'atto del volere, e' movimenti del corpo. Ma nell'associazion delle immagini, per contrario, la persuasione che tal fenomeno succeda a tal altro, che lo ha accompagnato

costantemente, si proporziona e ragguaglia al numero delle volte che si ripete, e l'abito ne costituisce la credenza, e ne misura l'intensità.

LVII.

Secondo argomento. Non ci potrebbe mai esser dato di preveder questo fatto nella energia, da poi che quest'energia, che forma il necessario legame, mai non si manifesta.

Vero, nella esterna esperienza, dove il fatto non si può prevedere nella energia della causa, perchè noi non vediamo che il fatto, e non sentiamo in guisa alcuna la energia della causa.

Ma la cosa tutt'all'opposto addiviene nella esperienza interna, quale si è quella del nostro libero sforzo o dell'efficacia della volontà ne' movimenti ch'ella produce.

Noi sentiamo in questo caso l'effetto in quella che ne avvertiamo la causa, e il primo atto di coscienza ci ammonisce e ci fa prevedere il fatto del movimento nella energia della causa, ch'è *me*. Questo caso di previdenza è unico, e l'argomento generale sembra fatto per provarne vie meglio l'eccezione. Che s'intende poi dire con quello, *la energia non si manifesta?* Vuolsi parlare di una rappresentazione obbiettiva? Certamente non ci ha nulla di simile nel sentimento immediato della nostra energia o attività motrice; ma come provare la necessità, cioè che sia necessario, che questa forza così per lo appunto si ma-

nifesti, a fine che ne sia testimoniata la realtà con tutta la virtù del sentimento, ed abbia per noi la validità e 'l principio d' un fatto primitivo?

LVIII.

Terzo argomento. Noi in ogni istante sentiamo che il corpo co' suoi movimenti obbedisce al comando della volontà. Ma, non ostante le nostre più profonde ricerche, siamo necessitati di confessare che noi ignoriamo compiutamente i modi efficaci, onde una operazione così straordinaria si effettua: tanto siamo alieni e remoti dall' averne sentimento immediato.

Nulla di più facile, che rispondere a questa istanza; la quale non giunge neppure a formar nodo di difficoltà. Imperciocchè quando si dice che noi siamo costretti a nostro malincuore di confessare la nostra ignoranza circa a' modi valevoli, onde la volontà comunica al corpo il moto, non s'intende per fermo altra cosa, se non che non c'è lecito di formare una immagine, una esterna rappresentazione di queste vie e modi, incominciando del primo impulso di forza motrice e terminando al movimento trasmesso da' nervi al muscolo contratto? Ma come pretendere che il sentimento immediato del potere, o il *nisus*, dependa da questo conoscimento obbiettivo, o rappresentativo de'mezzi, o degli organi della volontà, o che la volontà adopera, come sarebbe a dire, de' nervi, de' muscoli, e simili? Che fa la rappresentazion degli

organi, o delle guise, con cui si compie una operazione, al fatto del senso intimo, o alla coscienza della stessa operazione? Non sono queste cose molto diverse tra loro? Certissimamente da noi non si percepiscono nè i raggi luminosi in sè, nè la loro riflessione di fuori, nè la loro rifrazione nell' interno dell' occhio. Non abbiamo neppure il sentimento immediato di qualche impression fatta nella retina, ma sì unicamente l' intuizione obbiettiva, la quale risulta da tutta questa serie di movimenti. Gli ottici soli dicono, sel sappiano o non, il modo come la visione si compie; ma gli altri uomini interamente la ignorano. E che perciò? Questa ignoranza altera in qualche punto la stessa visione? Non vedono gli altri uomini del pari che i più sapienti nell'ottica? Questa istanza, come dicevamo, non giunge punto a formar nodo di difficoltà, la quale è indegna d' un filosofo speculativo.

LIX.

Quarto argomento. Ci ha egli nella natura tutta un principio più arcano della unione dell'anima col corpo? Una sostanza spirituale ha potenza in un ente corporeo. Il più sottile pensiero anima e move il corpo più grossolano. Se a noi fosse data balía di muovere le montagne, e di cangiare a nostra posta il corso de' Pianeti, questo potere non avrebbe nulla di più straordinario ed incomprensibile.

Facciamo qui una considerazione, atta a recide-

re molti nodi d'insolubili difficoltà. Ammettendo il me come causa, e le sensazioni muscolari come effetto, non è mica mestieri richiedere qual sia il fondamento della relazione intima che unisce questi due termini nel sentimento dello sforzo voluto; imperciocchè è il fatto psicologico di nostra esistenza, più innanzi del quale non è lecito d'andare, senza che si esca dal me, nè si cangi modo di vedere; ma si deve trovare un mistero veramente inesplicabile, tutte le volte che facendoci a considerar l'anima come cosa od obbietto, ed il corpo come un altro obbietto, si chiede che ci figuriamo come una sostanza semplice ed attiva possa operare, e sua energia indurre in una passiva e composta. Per poter dire il come di quest' azion reciproca, o il *nexus* delle due sostanze, ci bisognerebbe potersi prima rappresentar chiaramente una forza in sè, al me estranea, o, in altri termini, concepire sotto una immagine a modo obbiettivo ciò che non ci è dato sè non mediante l'appercezione intima, che di se ha il soggetto pensante, siccome operante e creator dello sforzo, a modo subbiettivo di considerare. Se da noi un'assoluta resistenza e invincibile non si trovasse ne' corpi, e se fossero questi mossi come le nostre membra per sola la forza efficace di nostra volontà, l'autorità ed impero che il me esercita sarebbe un fatto d'interna e di esterna esperienza ad un tempo, non una cosa incomprensibile; ma bene una cosa incomprensibil sarebbe se un movimento o cangiamento qualunque in noi e fuora cominciasse, senza una causa od una energia efficace, e questo avvenisse per un'ar-

monia prestabilita infra'nostri desiderii, e i movimenti operati, come nella ipotesi della famosa banderuola di Bayle. Desideriamo udire una musica, e per ventura una musica viene gradevolmente a percuotere il nostro orecchio. Vogliamo cantare, e cantiamo. Chi a bella prima non iscorge la differenza de' due casi proposti? Chi non vede che la differenza consiste nello sforzo voluto e nella coscienza di causalità nell' ultimo caso soltanto, dove che nel primo nulla di simile rinveniamo? Qui non accade di spiegare il fatto, ma di stabilire la differenza. Chè un fatto di senso intimo, qual è quello del potere efficace a muovere ed agitare il corpo, non si spiega altrimenti: perocchè, in origine primitivo nell'ordine della conoscenza, esso è la chiave di tutt'i fatti di nostra natura intellettuale e morale, di cui si pone a capo, come ancora di tutte le nozioni, delle quali si leva quasi alla stessa dignità di principio.

LX.

Quinto argomento. Se ci facesse un intimo sentimento accorti di qualche potere nella volontà, bisognerebbe che da noi innanzi si conoscesse questo potere, e questo nodo col corpo, il quale noi ignoriamo, come la natura ignoriamo delle due sostanze, in virtù delle quali l' una fa che l' altra si muova.

Quest' argomento mira nientemeno a rovesciare ed abbattere tutte le solide basi del ragionamento, poichè sommette la certezza di un fatto interno, la

sommette, diciamo, alla conoscenza esteriore, della quale questo fatto sarebbe la conseguenza, dove che non ne può essere che il principio. Ma, se si restaurasse l'ordine naturale del ragionamento, si argomenterebbe in contrario così: Se il sentimento intimo, il quale ci ammonisce della virtù dell' operare nello esercizio della nostra volontà, discendesse dalla conoscenza assoluta dell'anima e della sua congiunzion col corpo, e in fine della guisa, per la quale l' una delle due sostanze opera sull'altra, noi non potremmo avere il sentimento intimo, senz'avere la cognizione obbiettiva delle sostanze separate, e delle azioni loro reciproche. Ora noi abbiamo l'appercezione intima del nostro potere operativo, non divisibil mai dal sentimento della nostra esistenza: abbiam nello sforzo il sentimento d' una intima congiunzione immediata fra la causa e la forza *me*, ch'effettua il movimento, e l'effetto prodotto o la sensazion muscolare; e noi d'altra parte non abbiamo veruna conoscenza rappresentativa dell'anima in sè, nè della sua congiunzione col corpo; dunque il sentimento del potere è independente da ogni conoscenza obbiettiva delle sostanze, spirituale e corporea, e del loro mutuo nesso: il che era da dimostrare. Laonde, distinguendo due modi di contemplare, e due spezie di elementi, che lo scettico con malizia perpetuamente confonde, a fine di spander sull' uno quell' oscurità profonda che involge l'altro, noi d'un colpo distruggeremo tutta la ingegnosa macchina de'suoi cavillosi argomenti.

LXI.

Sesto argomento. L'anatomia insegna che i movimenti volontarii, ne'quali il potere immediatamente s'usa ed esercita, non sono essi membri, ma certi nervi e spiriti animali, e forse qualche cosa di più sottile ancora, di più sconosciuto, con l'aiuto di che si stende il moto a quella parte di corpo che vogliam muovere ed agitare. Or ci è mestieri di più certa pruova a conoscere ed inferire che il potere preposto alla totalità di questa operazione, non che esser noto alla coscienza pienamente e dirittamente, sfugge del tutto alla nostra comprensibilità? Che monta la maniera con cui l'anima comunica l'azione o alle parti diverse che mette in moto, o dirittamente a un sol centro organico, o in fine a certi fluidi o spiriti animali, supposti sempre, ma non potuti mai provare per esperienza? Consentiam di buon grado che questo è un genere di quistione insolubile; ma ciò che non è, ciò che non è neppur materia soggetta a disputa, e non di meno ciò di che innanzi tutto si tratta, è sapere, se in ogni atto o movimento volontario noi abbiamo il sentimento del potere della energia, della forza che inizia il movimento, lo sospende o l'arresta, o pur non. Nel caso di negativa addimandiamo, come da noi si potrebbe mai avere l'idea d'un *nisus* e d'una forza qualunque, distinguendo in noi un atto volontario che si fa senza nostra partecipazione e

a mal nostro grado. Ma nel primo caso, ch' è impossibile di negare, essendo provata la realtà d' un primo motore nel modo solo che può esser provata, vale a dire con la coscienza o il sentimento intimo di libero sforzo, egli è evidente che a noi non preme di conoscere la maniera con cui opera l'anima, nè di sapere se il suo accordo si eserciti immediatamente, o per serie, per assicurarci prima di questa forza motrice, la quale è *noi medesimi*, ed essere autorati ad attribuire a lei le nozioni tutte di forza le quali ne derivano.

Noi possiam con fidanza stabilire una tesi opposta, e, dove Hume pretende che l' ignoranza profonda, in cui siamo, dell' azione dell' anima sul corpo, come delle operazioni e delle guise per le quali siffatta azione si compie, è una prova certa che il poter motore, non che venir conceputo dalla coscienza, al tutto sfugge e s' invola al nostro comprendere; diremo in opposto: Appunto perchè questo potere, immediatamente avvertito, non è noto se non all' intima coscienza, per questo appunto non può essere noto che come cosa in sè, nè può essere affigurato alla immaginativa ne' modi ed istrumenti con che ella, questa facoltà del nostro animo, si manifesta ed esercita; per questo appunto, diremo, ch'è d'una evidenza interna immediata, ove sia considerata soggettivamente, arcana ed intelligibile, ove si consideri dal lato obbiettivo.

LXII.

Settimo argomento. L'esperienza ci fa avvertire che la volontà esercita un potere; ma tutte le notizie dell' esperienza a ciò si riducono (notate!) , a mostrarci che gli avvenimenti si succedono l' uno appresso dell' altro; ma di ciò che forma il nesso e legamento loro segreto, di ciò che gli avvince inseparabilmente insieme tra loro, niuna notizia non ce ne dà l'esperienza.

Ecco una conchiusion generale d'una ipotesi, la quale non potrebb' essere giustificata, perchè contraria al fatto dell'intimo sentimento; vale a dire, che fra l'atto di volizione e 'l moto del corpo non intercede che un semplice rispetto fenomenico, come tra gli avvenimenti che si seguono costantemente, senza che ci sia, o, che torna a dire lo stesso, senza che da noi si possa concepire nè col sentimento, nè *a priori*, qualche connession reale e necessaria , qualche potere od energia o forza capace a far sì che l'uno generi l'altro, o, per maggiore chiarezza, che l' atto di volontà generi il moto del corpo, un avvenimento esterno ne generi un altro.

Hume di sopra ha mostrato, che, senza il sentimento intimo del potere che da noi si esercita , la nozion di causalità , o quella di necessario legamento tra' fatti di natura che si succedono solitamente , rimarrebbe priva di base in noi e fuora. Di qui ne

procede che noi abbiamo un tal sentimento di potere, e che ogni idea di forza e di legamento necessario può e deve trovar sua origine in questo fatto del senso intimo. Ecco rimenata la disputa al fatto di coscienza: il qual negato, ogni argomentazione sfuma e va via. Lo scettico, ridotto all'assurdo, conferma la realtà del principio ch' egli contrasta. Or dal detto innanzi deduciamo due conclusioni, per diametro opposte a quella che ne trae il filosofo nostro da tutta questa scettica argomentazione: 1.ª La nozion di potere, o di necessario legamento tra' fatti, unicamente deriva dalla coscienza interna, coscienza del nostro poter d' operare, o del sentimento della propria nostra causalità, avvertita ne' volontarii nostri atti unicamente, e in conseguenza de'nostri atti liberi. 2.ª Il potere e l' energia, cause da cui procedono questi movimenti, è un fatto a noi noto *certissima scientia et clamante conscientia*, fatto interno, *sui generis*, bene e assai distinto da tutti gli avvenimenti naturali che la esperienza può rappresentare a' sensi ed alla immaginativa, come gli uni agli altri legati in certo ordine consueto di successione; e, perchè questo rispetto di successione differisce, *toto genere*, da quello di causalità, repugna il dire ed il pensare che l' abito e la ripetuta esperienza possa creare il principio e trasformare gli effetti in cause, ed il contingente in necessario (Vedi il nostro paragrafo LIII).

LXIII.

Potrebbero bastare le cose dette, se Hume in una Nota non soggiungesse: Ci sarebbe forse da ravvisare nella resistenza, che i corpi ci oppongono, la sorgente di questa idea di potere e di forza. La originale impressione, di cui questa idea è la copia, non sarebb'ella quel *nisus*, quella forte tendenza, che noi proviamo, quando siamo necessitati d'accogliere tutte le nostre forze e adoperarle in vincere un ostacolo? Ma, in primo luogo, sovente da noi s'attribuisce un potere a molte cose, nelle quali non c'è ragion di supporre nè resistenza nè sforzi, come a dire l'Ente supremo, al quale nulla resiste, lo spirito umano il qual pensa e si muove, mercè dell'imperio che esercita nelle idee e nelle membra, gli effetti seguendo immediatamente le volizioni, senza che sia mestieri aver ricorso a forze; in fine la materia inanimata, la quale punto non è suscettiva di simile sentimento. In secondo luogo, questo sentimento di tendenza a vincere l'ostacolo che resiste, non ha alcuna attenenza nota con qualsiesi avvenimento. Perocchè noi conosciamo per esperienza ciò che risulta da questo sentimento; ma torna impossibile di saperlo *a priori*. Alle quali cose risponde Engel: Se si fossero considerati i muscoli come organi, pe' quali noi giungiamo ad avere certe idee di qualità, nè Loche, nè Hume non avrebbero lasciato di numerarli tra' sensi, rivolgendo la loro at-

tenzione sul senso muscolare della tendenza, ed in esso avrebbero rinvenuto la origine della idea di forza, pel segno che la dà principalmente a conoscere.

Non è dato di vedere od immaginare la forza più che non sia dato di vedere o di rappresentarsi sotto una immagine il suono, l'odore e il sapore, e simili cose. La forza vuol esser sentita in ordine al senso suo proprio, di cui niun altro senso può sostenere le veci: imperciocchè i diversi sensi non possono essere nè spiegati nè intesi l'uno per l'altro, appunto perchè differenti, e però non deve uno voler giudicare e sindacare un altro, nè, perchè non lo concepisce con le sue proprie percezioni, gli debbe negare quelle che ha. Rimangono ciò che sono i colori ed i suoni per gli uomini forniti di veduta e d'udito, ancor che i ciechi ed i sordi nati non ne abbiano alcuna idea. Laonde l'azione del senso muscolare ne' corpi estranei, e il rioperare di questi ne'sensi, rimangono ciò che sono, ancora che non se ne possa avere alcuna idea, adoperandovi gli altri sensi. Il senso muscolare, o senso della tendenza, si limita allo sforzo che noi facciamo a vincere un ostacolo estraneo; per esempio, al sentimento particolare che proviamo rompendo un bastone; nel qual caso la forza di coesione è vinta a poco a poco, secondo che lo sforzo aumenta, sino al punto della frazione, quando la nostra forza prevale, e si ottiene l'intento. È la vera essenza della forza in questo riposta, nella possibilità di cogliere e determinare una estranea resistenza, ovvero di complicarsi e di mettersi in conflitto d'azione con un'altra forza a noi resistente. Questo stretto legame interno fra lo sforzo de' nostri

muscoli, e l'azione del rompere un bastone, di là si distende sopra una moltitudine di fenomeni infinita, a' quali da noi s'applica l'idea di virtualità, o relazione di causa ad effetto; quantunque tutto ciò che nel caso proposto avvertiamo o sentiamo riducasi ad una semplice succession d'effetti. Sopra tutto noi affiguriamo a questo modo i movimenti arbitrarii delle nostre membra, come lo stendere le braccia e 'l muovere le gambe, senza che s'abbia alcuna coscienza, per minima che sia, e la più lieve intuizione d'una superiorità di volontà sulla forza corporea.

Ma non s'avvede l'Engel, che, così considerando la cosa, ne'movimenti semplici o contrazioni muscolari, cui determina la volontà, l'uno di questi movimenti non è legato all'atto di volontà, che lo precede e l'accompagna, per altra via, se non pel rispetto medesimo di successione: il qual caso rientra in tutti gli altri avvenimenti o fenomeni esterni, che l'abito e la ripetuta esperienza insegnano di vedere e d'attendere l'uno appresso dell'altro: laonde nell'esercizio d'un preteso poter motore non è la menoma coscienza di sforzo o di superiorità della volontà sulla forza corporea. Ma si può da ciò stabilire altra cosa, salvo il legame di successione fra 'l movimento o lo sforzo che a' muscoli voi attribuite, e la rottura del bastone? Fatti d'esperienza son questi, i quali noi siamo assueti a vedere in ordin di tempo congiunti; e questa virtualità, questo *uno in virtù d'un altro* ha suo fondamento nell'abito di vedere che si seguono i fenomeni ed accompagnansi nell'ordin medesimo. Così Hume avrebbe potuto rispondere, nè inettamente. Che se con la in-

terna esperienza non si può giungere a stabilire l'origine e la realtà della idea della forza, maggior peso ed autorità non può darsi ad una esperienza esterna, qual è quella della rottura d' un bastone. Non si può da noi sentire o avvertire immediatamente, se non quello ch'è in noi, e che nel corpo nostro avviene. Ma la rottura d' un bastone è un fatto che siegue in successione d'un altro fatto, non già in virtù d'un altro fatto. Chè se voi ignorate ciò che avviene ne'vostri muscoli, quando la volontà impera, come saprete poi ciò che fuori di voi avviene, e ciò che dentro, per la resistenza dell'ostacolo? Imperciocchè da voi s'ignora la guisa con la quale s'applicano i vostri muscoli all'ostacolo, come la guisa, nè più nè meno, con la quale la volontà s'applica agli organi muscolari. Or, se non riuscite a concepire od a rappresentarvi il *nisus*, la virtualità efficace nell' atto della volontà, come poi lo vedrete in un fatto secondario, qual è lo sforzo applicato ad una resistenza esterna, la quale è una sensazione come un'altra, e non altrimenti sta? In effetto voi ponete il senso muscolare alla stessa stregua de' sensi che ci porgono le idee di qualità o di proprietà esterna delle cose: poi supponete un obbietto speciale per questo senso, come la vista, il gusto, e l' odorato, i quali hanno il loro obbietto appropriato ciascuno, e questo senso (seguitate a supporre) coglie immediatamente ciò che da noi si nomina forza di resistenza, che risulta dalla coesion delle parti, e che si trova in comunicazione con questa qualità particolare, e non è se non da quella smosso e scosso.! Dunque è l'obbietto resistente la causa: la spezie d'impressione da

noi provata nel rompere il bastone , o facendo progredir l'ostacolo, l'effetto. Vedete a quali strane conseguenze mena il vostro ragionamento! Ma sapete bene che in questo consiste la difficoltà del problema principale in filosofia, sulla idea e principio della causazione, sul sapere, come ci ha un fuor di noi o della nostr'anima, cause e forze di cui sono effetti le sensazioni; e se ciò che siamo assueti a chiamare qualità negli obbietti, possa differire dalle nostre sensazioni. Ora, se i filosofi vi provano che ci ha identità pe'colori, gli odori, i sapori, le sensazioni tattili, come far a provare che le impressioni del senso muscolare si salvino, come eccezion della regola? La realtà della vostra idea si dilegua. Ove anche vi venisse fatto scoprire un nuovo senso od una sensazion muscolare , stata sinora con le altre confusa , che nuovo lume avreste arrecato a questa nozion di forza, o a questo principio di causalità, circa alla propria nota o segno di reale, universale e necessario, che alla causa compete? Questi argomenti sono indeclinabili: insomma se ne conchiude, che s'ha a risalir più sù della sensazione speciale , alla quale invano si cerca di annodare la idea di forza.

LXIV.

Infino ad ora rispondemmo ad Hume con l'argomentare di Maine de Biran, riportandolo intero, perchè non soffre o tollera scelta di parti. Il quale maravigliosamente vale a mostrare la vacuità dell'argomento di cui

più si fida Hume, che, per sapere, cioè, di tutta scienza che la volontà è la causa di tale o tal altro movimento di muscoli, ci bisogna innanzi sapere, come il movimento è prodotto, la natura dell' anima che vuole ed è causa, e la natura del corpo, nel quale ha luogo l'effetto volontario; e quale, il vincolo che l' una riunisce e l' altra natura. Non si dee, e non si può sommettere la tutta certezza di fatti, e di fatti evidentissimi, ad una certezza, di diverso ordine, che mai non s' otterrà; e, poniam che s' ottenga, non aggiungerà niente alla certezza di cui qui si ragiona: imperciocchè, quando avremo saputo come il nostro braccio si muove, non sarem fatti più certi che noi siam quelli che il nostro braccio moviamo. Ma la teorica della volontà, per importante che sia, è ella tutta la filosofia, si domanda? Non è la stessa dottrina di Maine de Biran soggetta a rimproveri? Istanze si fanno a questa, che pare sì chiara argomentazione, istanze che qui appresso rapporteremo. Nè ci sia chi dica che a noi piace di andar troppo per le lunghe. Perocchè a' cultori di queste discipline si richiede avere petto fermo e costante ad affrontare le molte difficoltà della scienza. Già qualche vantaggio traemmo da tutta questa discussione, già qualche verità ponemmo in sodo, qualch' altra c' incontrerà di dimostrare per certa; e dove anche niuna verità (che ci sembra ed è impossibile) non si giungesse a fermare, avremmo sempre acquistato tale acutezza di vedere, da farci aver dopo una vista di lince in ogni altra disquisizione.

LXV.

Perchè stabilire una connessità necessaria tra la volizione e lo sforzo? La volizione e la mozione sono due modi, non un solo fatto di coscienza, *sui generis*, tal quale il significa la parola sforzo, e'l suppone: son due modi, e, come se fossero due movimenti, l'uno sempre incontra che accompagni l'altro, costantemente, invariabilmente, tra' quali non è dato osservare altro legame fuor quello di contiguità nel tempo e nello spazio, e simile; senza che niente in esso ci sia che si assomigli a quello che vien chiamato da noi causa efficiente, e che sia atto a sottostare a qualunque senso esterno ed interno.

A queste difficoltà se ne aggiungono altre. Imperciocchè diamo pure che la causa originale s'immedesimi ed identifichi col primo fatto di coscienza, come il voluto sforzo; ogni relazione di causa ad effetto non potrebb'essere (badate!) se non individuale, particolare, contingente, come il me da cui emerge. Ora il principio della causalità e di ragion sufficiente, come da noi si concepisce e incessantemente è applicato, si affaccia sempre alla mente con la nota e col segno d'universalità, che non patisce eccezione, d'infallibilità e di necessità che non acconsentisce che si ammetta veruna possibilità, eventualità, contingenza, diversa o contraria, nè pur quella di pensare diversamente. Impossibile dunque è derivare da que-

sto fatto il principio, stante ch'è fermo e riconosciuto in filosofia: non potersi dal particolare e dal contingente dedurre l' universale, necessario e infinito. In generale delle difficoltà che si possono fare a questa dottrina, la quale parte dal primo fatto immediato di coscienza, e trova in esso la idea di causa, quella che si riduce a negare che si possa comprendere il legame di causa ad effetto, perchè non soggiace a senso che gli sia proprio, è di poco valore, anzi di niuno, e non regge all' esame d' una filosofia che non deriva tutto dal senso. Ben più grave è l'altra, che si potrebbe ridurre a questo, nella sua espressione più semplice: che dall'individuale, particolare, e contingente non è dato dedurre l' universale. Pure a questa difficoltà risponde l'ingegno di Maine de Biran, ma dir come il faccia, troppo per le lunghe ci menerebbe; e noi consumammo già troppo d'opera per esporre la soluzione, che egli dà, di sì rilevato problema in filosofia. Laonde lasciamo ch' egli si dibatta co'suoi avversarii, e volgiamoci a vedere se altra soluzione, oltre del fatto primitivo di coscienza, ci fornisca la storia de' pensamenti dello spirito umano nelle sue più profonde ricerche. E però, tornando alla narrazione interrotta della filosofia, cercheremo il segreto legame che avvince Kant con Hume, e come questi preparasse al primo de' nominati filosofi il cammino al rinvenimento de' *giudizii sintetici a priori*, con che credette Kant d' aver risoluto la gran disputa che c' intrattiene.

LXVI.

Il giudizio è un'operazion della mente, il quale consiste a distinguere un attributo dal soggetto. Il giudizio è analitico, quando l'io attribuisce al soggetto un predicato che si contiene nella idea del soggetto: è sintetico poi, quando l'io esce dalla idea del soggetto, ed attribuisce un predicato che non fa parte della sua idea. Gli analitici sono tutti giudizii necessarii, perchè l'io vede in essi la necessità della convenienza o disconvenienza del predicato col soggetto: alcuni li dissero giudizii identici. Gli empirici son tutti contingenti giudizii, non ravvisando l'io alcuna necessità di tale convenienza o disconvenienza. Questi giudizii empirici poi sono sintetici.

Ma la metafisica d'altra banda si compone di giudizii *a priori*, di giudizii cioè independenti dalla esperienza. Se si dieno giudizii sintetici necessarii, dubitano alcuni, quantunque è grand'uopo ammetterli in filosofia.

Questo breve preambolo era necessario di fare al punto a cui siamo pervenuti col nostro lavoro; nel quale fu nostro intendimento di procacciare che la parte storica con la filosofica strettamente si collegasse di guisa, da potere assistere ad una certa motivata genesi de'sistemi. E però, ad annodare la storia de' pensamenti, conviene ripigliarla alquanto più innanzi del punto al quale siam giunti col nostro discorso.

Già Leibnizio aveva detto: Se vi sono verità necessarie,come nelle matematiche pure, debbono avere principii non dependenti dalla esperienza, benchè senz' essa esperienza non ci sarebbe coscienza. La logica e la morale son piene di simiglianti verità: la pruova loro non può essere desunta,se non da principii interni, leggi eterne della ragione, per le quali l' uomo si differenzia da' bruti: onde conchiude che molto è d' innato in noi, da poi che noi siamo quasi innati a noi stessi. Leibnizio adunque, e il vedemmo, non ammette idee innate, ma principii innati, leggi della ragione e disposizioni della natura intelligente dell' uomo, e con pensar ciò, molto s' avvicina a Kant. Il qual filosofo gli entra più innanzi in queste ricerche. *Ci sono giudizii sintetici a priori? Questi giudizii sono possibili?* Ecco come Kant pone la quistione. Kant, come altrove di aver detto ci rammentiamo in una esposizione sommaria del suo sistema (paragrafo XXII), riconosce con Loche, che tutto in noi comincia dall' esperienza; ma stabilisce con Leibnizio che vi sono in noi alcune virtualità, a che certo segno elle si fanno conoscere, come si applicano, e qual parte hanno della coscienza. Kant non ammette principii innati di certe verità, ma leggi e forme *a priori* dell' intelletto e della stessa sensibilità. Non solamente distingue idee sensibili e percezioni interne, idee sperimentali e razionali, ma pruova che la esperienza stessa non è possibile che con concetti *a priori:* condizione indeclinabile e necessaria d' ogni concetto. Da che fosse mosso Kant a caldeggiar questa idea, spiegheremo in quest'altro paragrafo.

LXVII.

Kant fu mosso a caldeggiar questa idea dal libro di Hume, il quale apparve nel 1748, con questo titolo: *Enquiry concerning human understanding*. Nel quale ci dice l'autore, l'unico mezzo di liberar la scienza dalle quistioni astruse essere di sottomettere a severo esame la natura dell' intelletto, e di mostrare con questa analisi esatta, *accurate scrutiny*, della sua capacità, che non è fatto per risolvere tali quistioni. Grandi sarebbero i vantaggi che ne verrebbero da questo *accurate scrutiny* (diligente squittinio) delle potenze dell' umana natura. Già non è poca cosa, anzi rilevatissima, il nettamente distinguere le facoltà della mente, e le operazioni dello spirito, di ordinarle, e di venire sostituendo l' unità all'apparente disordine in cui si mostrano alla cogitazione, e di descrivere una specie di *geografia mentale*. Non è questa una scienza chimerica, alla quale possa temersi che alzi la mano lo scetticismo. Ma è da sperare che riesca possibile di portar più innanzi queste ricerche, e scoprirvi, sino ad un certo punto, le origini ed i segreti principii che guidano lo spirito in queste operazioni. *The segret springs and principles, by which the human mind is actuaded in its operations.* Fra la semplice descrizion delle facoltà intellettuali, e questa ricerca delle leggi e de'principii dell'intelletto, è la stessa distanza

che tra l'astronomia descrittiva, e la scienza, la quale intende a scovrire il principio in sè stesso de' movimenti celesti. È probabile che nell'intelletto una operazione da un'altra dependa, un principio da un altro principio , il quale alla sua volta potrà essere rimenato verso un altro più generale. Dopo questo pone Hume: tutti i pensieri degli uomini,anche i più alti ed arditi,derivare tutti dal sentimento*esterno* ed *interno*, e fa le idee copie delle impressioni, la medesima dottrina insomma di Loche,salvo le lieve modificazioni, e diversità che vi arreca. La ragione è per lui il frutto de' ragionamenti sulla esperienza. Pure in una nota apposta alla seconda edizione di quest'opera riconosce ed ammette certe disposizioni innate in noi, le quali si formano veramente la natura dell'uomo. L'associazion delle idee, come la chiama, ha grande forza nelle passioni, come ancora la immaginativa. Accenna a qualche dubbio intorno alla natura dello intelletto. Dice, tutti gli obbietti della ragione potersi dividere in due ordini: *relazioni d'idee* e *fatti*. Le proposizioni di primo ordine niente dependere dalle cose: esser vere, di verità necessaria;ma quelle di secondo ordine e spezie non esser di certezza tale che la falsità delle contrarie possa essere addimostrata.

Di grande importanza, egli dice, è la ricerca della natura della evidenza, la quale della reale esistenza di checchessia ci fa certi, oltre alla testimonianza de' sensi e delle reminiscenze. Ma quello poi che intorno alla relazion di causa ad effetto in questo libro egli dice, serberemo ad un altro paragrafo.

LXVIII.

Noi sopra Hume più che sopra gli altri filosofi ci dilungammo, consigliati a ciò fare dalla somma appresso agli scettici autorità del suo nome. Hume è scettico in superlativo grado per le idee, come pel modo d'esprimerle. Il più delle volte dubita; e, quando gli accade di dovere alcuna cosa asserire, usa questa formola: *egli è probabile*. Tutto è in lui scettico, tutto, persino la contraddizione.

Ma facciam ritorno all'esposizion della sua dottrina, se pure tale può dirsi.

Tutti i ragionamenti concernenti i fatti, egli dice, sulla relazione di causa e d'effetto s'appoggiano, da che solo per questa, e non per altra via, ci è dato andar oltre all'evidenza sensibile e alla evidenza delle nostre reminiscenze. Bisogna dunque vedere, come noi veniamo ad aver notizia della causa ed effetto.

I schall venture to affirme (io mi assicuro di dire) che questa notizia non ci è data *a priori*, ma viene dalla esperienza, e che unicamente per esperienza conosciamo le leggi della natura. Tutto quello che in questo la ragione può fare, è di riferire le particolari alle generali cause; ma, quanto alle cause prime, esse sfuggono alla scienza dell'uomo, la cognizion cessando, là dove s'arresta la scienza. Di poi, facendo a sè stesso questa interrogazione: *quale, secondo esperien-*

za , è il fondamento di tutti i nostri ragionamenti ? dice che, anche dopo avere appreso dalla esperienza il principio della causalità, le conclusioni,che vi fondiamo sopra,non possono essere giustificate da verun procedimento dell'intelletto. Imperciocchè noi conosciamo alcune qualità superficiali degli obbietti; ma la potenza segreta,dalla quale depende la loro azione, ci è ignota. E nondimeno con tutta questa ignoranza de' principii della natura pretendiamo che qualità sensibili dependono da principii occulti simili, e che questi principii per conseguenza debbano esser seguiti da' medesimi effetti. Ma su che questa pretensione è fondata ? Qual procedimento dello spirito la giustifica ?

Non è necessità di conchiudere dalla presenza delle stesse qualità sensibili alla stessa potenza. Almeno bisognerà confessare, che ci ha qualche cosa non somministrataci dalla esperienza, la quale muove dallo spirito, ed ha bisogno di esplicazione. Hume dichiara impossibile di render ragione delle conchiusioni del passato all'avvenire. Sfida i filosofi dommatici ad indicar il passaggio, la proposizioue intermedia, che a così fatto conchiudere possa autorare l'intendimento. Io ho trovato che tale oggetto è stato sempre accompagnato da tale effetto : dunque prevedo che altri oggetti simili produrranno necessariamente simili effetti.

In vano si farà l'esame d'ogni spezie di conoscenza per trovare un argomento che possa guidare alla conchiusione della prima di queste due proposizioni alla seconda. Certo sarebbe da folle revocare in dub-

bio l'autorità dell' esperienza; ma dev' esser lecita la ricerca nella natura dello spirito del principio di quest' autorità. Da cause simili attendiamo simili effetti: ecco la somma de' nostri ragionamenti, fondati in esperienza: ma ciò che prova che nulla ci ha di razionale in queste conclusioni, si è che noi non osiamo con qualche fidanza tirarle se non dopo aver veduto rinnovellarsi lo stesso effetto con una certa costanza. Or che ci ha di nuovo in questo frequente rinnovarsi dello stesso fenomeno? Non più nel decimo esempio che nel primo, nè più nel centesimo che nel decimo. Si ha un bel dire che noi ci facciamo autorare dalla uniformità degli effetti ad inferire una connession necessaria fra le qualità sensibili e le forze segrete. Sempre riesce in campo la stessa quistione: su quale argomento si fonda una tale induzione? Ogni rispetto fra le qualità ed apparenze sensibili, e le forme inerenti alle cose sfugge alla mente, e non possono quelle inerenti forme essere note per esperienza. Acconsente Hume, che una numerazione più esatta delle sorgenti della conoscenza menerebbe ad una soluzione soddisfacente di questa immensa difficoltà, ma non crede questa una facile impresa. Nondimeno non è in quistione il principio della causalità, ma solamente la sua applicazione alla esperienza. Ammetter forze è un ammettere una potenza, e per conseguenza effetti: ma molto ci vuole ancora per quindi giungere alla cognizion certa, a scienza certa d' una connession necessaria fra un fatto considerato come causa, ed un altro fatto considerato come effetto.

Dopo aver dato pieno corso al suo scetticismo, Hu-

me propone quella, ch'egli chiama, soluzione scettica de' suoi dubbii. Facciamo che un uomo, dotato di tutte le sue facoltà, sia di lancio messo nel mondo. Egli vedrà una continua succession di fenomeni, non vedrà altro: non potrà niun ragionamento dargli contezza della causalità. Ma più tardi poi, quando si sarà accorto che gli stessi fenomeni rinnovellansi nelle stesse condizioni, benchè non trova nè ne'fenomeni nè nella ragione nulla che dia autorità di conchiudere da un fatto ad un altro, pure non ometterà di farlo con piena fiducia. Bisogna dunque che senza saperlo obbedisca a qualche principio che lo determini. Questo principio è *the custom or habit.* L'abbiam finalmente trovato questo maraviglioso principio!

La congiunzione di questi due fatti dispone l' animo, senza niun'altra ragione, a creder che l' uno de' due sia sempre accompagnato dall' altro. Tutti i ragionamenti fondati in esperienza son dunque unicamente il prodotto dell' abito. Esaminando di poi la natura di questa credenza e di questo legamento per la virtù dell' abito, stabilisce, ch'egli non dà fede a cose meramente immaginarie e menzognere; che la credenza, essendo involontaria, dee nascer da una disposizion naturale dell' animo. Soggiunge, che questa fede, che non è identica col convincimento, il contrario di ciò che ammette potendo concepirsi ugualmente, è non pertanto una più ferma persuasione che non il sentimento, il quale accompagna le finzioni della immaginazione. Hume conchiude con dire che ci ha una spezie d'armonia prestabilita tra l' andamento della natura, e la successione delle nostre

idee, e che è l'abito il veramente nuovo principio il quale stabilisce questa corrispondenza così necessaria alla conservazion del principio medesimo. Ha la natura, diffidando delle deduzioni ingannevoli della ragione, voluto porre in salvo luogo un atto dello spirito, tanto vitale per una spezie d'istinto, mediante una quasi meccanica operazione. Così Hume: ed è tempo ormai di consolare e medicare con qualche considerazione l'esposizione di una tanto incerta e dubbiosa dottrina.

LXIX.

Anche senz'avere studiata la filosofia di Kant si può rispondere ad Hume col suo stesso metodo di ragionare, che questo preteso legamento immaginario e d'assuefazione può ben essere preso per un reale legame tra due fenomeni, senza che ci porga perciò l'idea di potenza e di causalità; che per istabilir tra fenomeni una più stretta relazione di causalità, esistendo nelle idee che li rappresentano (che cioè rappresentano i fenomeni) una relazion di successione, bisogna avere già nell'animo la idea di potenza e di successsion necessaria; in fine, che, se la esperienza non ci può porgere questa idea, è forza avvisar ad un'altra sorgente di concetti, che i sensi ed il sentimento; di concetti *a priori*, i quali pure non si manifestano nè trovano la loro applicazione, se non nella esperienza.

Ci ha, dice Hume, uno scetticismo più profondo del volgare e comune, il quale, frutto della scienza, consiste a dubitare assolutamente di tutto, anche della veracità delle nostre facoltà intellettuali, o per lo manco a dichiararle inabili a pervenire ad illazioni certe nelle quistioni speculative. Gli uomini sono per natura inclinati e disposti a dar fede alla testimonianza de' sensi, e ad ammettere per istinto la realtà del mondo esteriore. Ma la più leggiera considerazione basta a distruggere questa confidenza, e a farci capaci, che non sono gli oggetti (la cosa in sè, direbbe Kant), ma le percezioni loro, presenti allo spirito, copie cangianti e fuggevoli di esistenze uniformi e permanenti. La evidenza dunque de' sensi non può esser accettata senza previa giustificazione. Or con quale argomento provare, che le percezioni sensibili sono in noi ingenerate da obbietti esterni, i quali si differiscono, per la loro natura, dalle loro volute immagini, e non da altra causa? Non giova invocare la esperienza, perchè è in causa la stessa esperienza. Non, che la Divinità v'intervenga (*Deus ex machina*), che qui non si tratta di Lei. E l'idealismo viene in sostegno dello scetticismo. È costante che tutte le qualità degli obbietti sono secondarie, e non esistono negli obbietti, ma sono percezioni dello spirito. Ma, se ciò nelle qualità secondarie s'avvera, sarà ancor vero di quelle delle primarie, lo esteso ed il solido. Perchè, se sono percezioni sensibili, van soggette allo stesso dubbio. È assurdo il dire, che esse qualità sieno il prodotto dell'astrazione: imperciocchè un non tangibile esteso e un non visibile non si lascian capire. Questo è l'argo-

mento con cui Barclay, credendo combattere lo scetticismo, gli rendè il più eminento servigio.

LXX.

Ma, non ostante che non sia dato rispondere a questi argomenti, non inducono convincimento nell'animo, séguita Hume a dire. Poi soggiunge, che le verità di puro ragionamento sono mal secure avverso lo scetticismo, come le verità che si fondano nella esperienza sensibile. Qual cosa di più chiaro, che le idee di spazio e di tempo? E non di meno da queste idee, per una catena di ragionamenti necessarii, ne nascono proposizioni, che troppo offendono il naturale buon senso degli uomini. S'è detto, per esempio, che una quantità infinitamente piccola d'una quantità data racchiude quantità infinitamente più piccole che sè stessa, e via discorrendo all'avvenante. Niente di più certo ed inconcusso delle proprietà del circolo e del triangolo, e non di meno non sembra assurdo ammettere, l'angolo di contatto tra 'l circolo e la tangente essere infinitamente più piccolo d'un angolo rettilineo qualunque, e che quest' angolo di contatto diventa sempre più piccolo, come più allargasi il diametro del circolo; in fine, che l'angolo di contatto fra altre linee curve e le loro tangenti è infinitamente più piccolo che quello di un circolo e la sua tangente. Le obbiezioni poi scettiche contro all' evidenza morale, ed i ragionamenti che concernono i fatti sono *popolari* o

filosofiche. Popolari quelle degli antichi pirronisti in generale, la più parte deboli. Più profonde le filosofiche, le quali assalgono la filosofia sperimentale, e cercano svellerla sino dalla radice, dimostrando, il principio della causalità riposare solo nell'abito, e nella immaginazione, e in certo naturale istinto. Uno scetticismo più moderato è quello della novella Accademia: dubbio attemperato dal senso comune degli uomini, il qual dubbio consiglia modestia, insegna circonspezione, e bilancia il dommatismo assoluto ed intollerante.

I filosofi, scossi profondamente dalla forza irresistibile degli argomenti, che questo scetticismo adopera, e delle sue istanze, persuaderannosi pure una volta, non dover la filosofia cercare oltra le cose del comun vivere e della quotidiana esperienza: soli oggetti di dimostrazione possibile essere le quantità ed i numeri; il resto, sofismi e illusioni. Tutte le parti, che contengono la quantità ed i numeri, essere perfettamente *similari*, ed aver relazioni tra sè, che per i termini medii si possono rilevare. Tutte le altre idee, in contrario, poi essere indifferenti, le une dalle altre, e quel, che possiamo fare per rispetto a loro, essere discernerne la diversità, e dire che una cosa non è un'altra. Tutto ridursi a dare definizioni ben fatte. Un teorema di geometria potersi dimostrare; ma, per far comprendere che ci ha ingiustizia a violare la proprietà, bastare ben definire i termini. Intorno ai fatti aggirarsi tutte le altre ricerche, e queste non potersi dimostrare. Perchè poi quel che è potrebbe non essere, la non esistenza d'una cosa potersi al pa-

ri della sua esistenza comprendere. Nulla di necessario esser per ciò nelle proposizioni che affermano i fatti. Essere la teologia fondata in ragione che più parte v' ha la esperienza : il suo fondamento ottimo star nella fede. La morale e la critica meno all' intelletto , che al sentimento appartenere ed al gusto.

Termina con dichiarar vana ogni opera di filosofia, la quale non contenga nè ragionamenti relativi alle quantità ed a'numeri, nè ragionamenti fondati in esperienza. Essere una tela di sofismi, e meritare la trista sorte dell' eroe di Cervantes.

Ecco il succo e la quintessenza d'un libro sventuratamente per sè notevole e per l'effetto che fece in filosofia; il quale fu dal suo autore destinato a danno e rovina della filosofia speculativa non solo, ma ancora della sperimentale. Da lui prese Kant l'idea madre della sua critica della ragione, e forse meno a combattere che a perfezionar le opinioni ed i concetti di Hume ebbe Kant volto il suo ingegno. Checchè ne sia, avendo annunciato questo filosofo di volere d'un colpo atterrare il dommatismo , e lo scetticismo assoluto, ugualmente che l'idealismo, alleato senza avvedersene dello scetticismo, ed il cieco realismo, corre a noi l'obbligo che si dichiari per che modo egli intese arginare lo scetticismo.

LXXI.

Dalla gran Bretagna passiamo in Germania. Ma prima è da avvertire, che anche nell'impero britanni-

co la filosofia d' Hume destò i più vivi timori, e le si levò contro la scuola più propriamente detta scozzese con il Reid, invocando la testimonianza del senso comune. Se non che in filosofia, osserva Kant, il richiamarsene al senso comune non vale: imperciocchè questo non è altro, se non la cognizione e l'uso delle regole *in concreto*, dove che l' intelletto speculativo è la facoltà della cognizion delle regole *in abstracto*. Il senso comune è in possesso delle leggi *a priori*, ma non le conosce che applicate all' esperienza; *a priori* le conosce la speculazione soltanto, indipendente e sceverata da qualunque esperienza. A ciò propriamente è intesa la metafisica. In speculazione adunque non è dato richiamarsene al senso comune, eccetto nel caso in cui, riconosciuta la impossibilità di saper con certezza, si ha ricorso per estremo aiuto ad una ragionevol credenza. Inoltre niuno non nega che il comun senso degli uomini crede a certe cose; ma è obbligo della filosofia il dimostrare, che non è illusione quello a cui crede.

E però, senz' altro indugio, noi ci volgiamo a vedere ciò che Kant ci dirà.

La metafisica, secondo Kant, si compone di giudizii *a priori*, independenti cioè da ogni esperienza. Questi giudizii poi sono analitici: i primi sono meramente esplicativi, i loro predicati non aggiungendo nulla che non sia già tacitamente incluso nel soggetto. Il loro principio logico è il principio di contradizione (*principium contradictionis*), stante che implicherebbe contradizione negare al soggetto un predicato che fa parte della sua comprensione. I giudizii

sintetici poi aggiungono alcun che alla conoscenza con l'enunciare un predicato che non è implicitamente racchiuso nella data nozione. Non basta a formarli il principio solo di contradizione. Di questi giudizii alcuni sono *a posteriori*, altri *a priori*, movendo dalla scaturigine del puro intelletto. I giudizii d'esperienza sono da principio sempre sintetici.

Un giudizio analitico è in questo *a priori*, che, per formarlo, non è d' uopo consultar la esperienza. I giudizii matematici sono tutti sintetici, proposizione sfuggita finora a'sottili esaminatori della ragione. I quali giudizii, che costituiscono le matematiche, sono sempre *a priori* in quanto sono giudizii necessarii, questo proprio segno di necessità mancando ad ogni proposizione, la quale è fondata in esperienza. Or questa verità, che le matematiche pure si distinguono da ogni altra cognizione *a priori*, per questa cagione, che procedono non per via d'analisi, ma per costruzione di nozione, e perchè sono tutte sintetiche; non la conobbe Hume, il quale credette, le matematiche tutte composte di proposizioni analitiche, e fondate nel principio d'identità.

Senza ciò non le avrebbe omesse nelle ricerche delle idee razionali, e non si sarebbe limitato al principio della causalità. Non avrebbe racchiuso neppur la filosofia dentro i cancelli della sola esperienza: chè della esperienza non avrebbe potuto dedurre gli assiomi delle matematiche, e, veduto la filosofia andar di conserva con le matematiche, non l' avrebbe vituperata.

Le proposizioni vere metafisiche sono tutte sintetiche

a priori; come mezzo v'interviene l'analisi. Per esempio questa proposizione, ***ogni sostanza è costante ed invariabile***, è essenzialmente metafisica e sintetica; ma quest' altra, ***la sostanza è ciò che non esiste che come soggetto***, fa parte della metafisica solo come esplicazione. D'altra banda, per rispondere poi a quest'altra quistione: è possibile una conoscenza metafisica in generale? vuolsi risalire all' origine d' ogni scienza, e rinvenire gli elementi e le leggi della propria attività, independente da ogni dato esterno. Le proposizioni analitiche, fondate unicamente nel principio d'identità, si lasciano facilmente comprendere. Resta solo da spiegare la possibilità delle proposizioni sintetiche *a priori*, la qual possibilità s' appoggia tutta sopra un principio più alto che non è quello della identità. Come sono possibili conoscenze *a priori*, o, per dirla con Hume, come, data una nozione, è possibile, independentemente dalla esperienza, aggiungervi un' altra idea attributiva, non implicitamente compresa in essa, e che non di meno le appartenga necessariamente? Ciò insegna la filosofia trascendentale. Ma che per filosofia trascendentale s' intenda, diremo in quest' altro paragrafo.

LXXII.

Trascendentale è per Kant ogni conoscenza, la quale, senz' altrimenti brigarsi degli oggetti, versa sulla guisa di conoscere *a priori*, per quanto questa co-

noscenza è possibil di avere. La filosofia trascendentale è perciò il sistema compiuto della conoscenza *a priori*, così analitica, come sintetica. La filosofia critica non è già questa filosofia, ma ne determina la dottrina, e ne delinea il disegno. Le matematiche sono *intuitive*, la filosofia *discorsiva*. Il tempo e lo spazio sono intuizioni pure, e semplici forme della sensibilità, e però forme necessarie d'ogni cognizion sensibile. Ciò che si aggiunge alla materia empirica nella nostra cognizione è il concetto *a priori*, corrispondente alla forma logica del giudizio. I concetti puri dell'intelletto sono i principii *a priori* d'ogni esperienza possibile. Nella forma delle proposizioni ipotetiche truova Kant a risolvere il problema di Hume, imperciocchè in detta forma è dato il nesso *a priori* delle due idee, delle quali l'una è l'antecedente ed il principio, l'altra il conseguente, o la conseguenza.

D'altra parte l'esperienza mostrandoci, che tal fenomeno è costantemente seguito da tal altro, ci porge la occasione d'applicare il concetto del nesso. Si conosce molto ben chiaro, adunque, la idea di causa come necessaria per costituire la esperienza, quantunque non si conosca come una cosa possa essere una causa, non potendo il concetto di causa apparire in alcuno oggetto. Questa soluzione del dubbio di Hume, sì diversa da quella che egli ne dà, restituisce ad un'ora a' concetti puri ed alle categorie la loro origine *a priori*, ed alle leggi di natura il loro valore, come leggi dello intelletto; ma ne limita l'uso a' soli obbietti della esperienza, di guisa che esse leggi non de-

pendono dalla esperienza , ma bensì la esperienza depende da esse.

Se non che questo nesso di causa ad effetto ci è dato come qualche cosa di successivo, come relazione d'uno antecedente al suo conseguente, e pur talvolta s'applica a'fatti correlativi, ma simultanei. Chè delle cause fisiche la più parte esiste simultaneamente con gli effetti suoi, e se ci ha successione, ella ha luogo per la ragione, che non può la causa d'un tratto produrre lo effetto. In quella che l' effetto comincia, è uno con la causa: perocchè, se cessasse la causa, l'effetto diventerebbe impossibile. La successione non però di meno è il solo criterio empirico dell'effetto, relativamente alla causa. E la causalità seco involve il concetto d'azione, questo di forza e quest'ultimo di sostanza, in quanto pure si manifesti più per l' azione, che per la persistenza o la permanenza. Dappoichè si dice: ove è azione, ivi è forza e potenza attiva, per conseguenza sostanza. Ma pure con qual diritto dall' azion si conclude alla persistenza dell' agente, ch' è il proprio segno al quale ci è dato conoscere la sostanza? Quistione insolubile, che solo la filosofia critica scioglie. Chè l' azione già indica il riferimento di soggetto di causalità all' effetto. E consistendo ogni effetto in ciò che addiviene, in ciò che cangia, l'ultimo soggetto di ciò che cangia è il permanente, ed il *substratum* d' ogni cangiamento è la sostanza. Imperciocchè, per virtù del principio di causalità, l'azione è sempre il fondamento d'ogni cambiamento, e non può aver sua sorgente se non in un soggetto cangiante esso medesi-

mo. Di che avrai, dice Kant, essere l'azione un *criterium* empirico sufficiente della sostanzialità; e non essere necessario di provare la permanenza con le percezioni comparative.

LXXIII.

Stabilisce adunque Kant il principio di successione, alla legge di causalità consentaneo, tutti succedendo i cambiamenti, secondo la legge di causa e d'effetto, a questo modo: Vedo succedersi i fenomeni l'un l'altro, vedo cioè uno stato di cose attuali differire da uno stato di cose anteriore. Però io lego quest'esse due percezioni nel tempo, e questo nesso e legamento che io fo non è l'opera de' sensi, ma il prodotto della facoltà sintetica della immaginazione, che determina il senso intimo, in quanto al tempo. Ora questo può bene indifferentemente legar tra' due stati, per guisa che *nullo discrimine* l'uno di essi, o l'altro preceda, non potendosi il tempo percepire in sè. Ho dunque semplicemente coscienza, che la immaginazione pone l'uno come anteriore, e l'altro come posteriore. Or questo è ciò che preme di determinar necessariamente.

Ma il concetto, che porta seco la necessità della unità sintetica, non può essere, che un concetto puro, e questo concetto è quello di riferimento *di causa e d'effetto*, del quale il primo determina il secondo termine, come succedentegli, e come essendo di

quello la conseguenza. Di che avrai questa conclusione, non essere possibile la esperienza, se non per quanto noi sommettiamo i fenomeni alla legge di causalità, e che essi stessi fenomeni non sono possibili, se non con questa condizione soltanto. Lo apprendere la diversità data ne' fenomeni è sempre successiva; ma si tratta di sapere sino a che punto questa succession parimente è ne'fenomeni. Ecco una cosa: l' idea che me ne fo non si forma, se non successivamente; ed è evidente che questa successione non ha luogo nell' oggetto tutto d' un tratto e d'un colpo. Che uno stato diventi, o che una cosa succeda, la quale per lo innanzi non era, ciò non può essere percepito, salvo che non preceda un fenomeno, il quale si contenga questo stato, od avvenimento. Ogni apprendere uno stato novello è dunque una percezione che séguita un'altra percezione. Nello apprendere, mediante il quale io mi formo della cosa una idea, la successione è arbitraria; posso cominciar, per così dire, dalla testa o da' piedi, dalla cima o dal fondo.

Per l' opposto nelle percezioni di ciò che succede, l' ordine della successione è determinato, e la mente non se ne può dipartire. La successione è nella mente ugualmente che nel fenomeno. Perchè sia così, bisognerà che ciò che precede un avvenimento racchiuda la condizion d' una regola, la cui mercè questo avvenimento accada sempre necessariamente. La regola della successione è obbiettivamente data, tutte le volte che l'avvenimento che precede è la condizione di quello che segue, che lo determina, e che

ne potrebb' essere determinato. Suppongasi un avvenimento, il quale non sia preceduto da niente che lo determini necessariamente; la successione non sarà che subbiettiva, la si potrà a volontà capovolgere ed invertire. Egli sarà nello spirito come un gioco di rappresentazione, alla quale non corrisponderà nè legamento, nè obbietto. A ragione adunque si suppone per ogni avvenimento, che è preceduto da qualche cosa, ch' esso séguita con certo ordine e regola certa. Ella è, a questa condizione, possibile la esperienza. Questa guisa di dedurre dalla natura stessa del nostro spirito il principio della causalità, sembra non di meno contraddire all'andamento, il quale par che tenga l'intendimento umano. Si dice che, dopo avere osservato certi fenomeni regolarmente seguiti da altri, s' induce l' uomo a naturalmente stabilire tra' due fatti un necessario legame di successione; onde il principio di causalità si fa ingenerare dalla induzione. Ma, se così fosse, se questo fosse il solo fondamento del principio, esso, ben si osserva, mancherebbe d' universalità e di necessità. Di questo concetto non s' ha altro a dire, che quel che si dice di tutte le nozioni pure dell' intelletto; noi lo ritroviamo nella esperienza, perchè noi ve lo abbiam messo, e la esperienza stessa non n' è, se non il prodotto. Chè noi conosciamo il principio di causalità per, e dopo esperienza, gli è vero; ma noi ci sottomettiamo a questo principio, obbedendogli *a priori*, come a condizion di unità sintetica nel tempo. Il principio di causalità è un principio *a priori*, perchè è la condizione d' ogni esperienza.

LXXIV.

È proprio de'giudizii sintetici *a priori*, o concetti puri, secondo che opina esso Kant, d'essere le condizioni necessarie d'ogni esperienza, ma non han valore, se non in quanto dan vita a sperimentali giudizii. Però i principii sintetici puri sono i principii generali d'ogni esperienza. Ma la esperienza null'altra cosa ci mostra, che non sia cangiamenti, e modificazioni. Dunque la idea di sostanza, necessaria per concepirli, è un concetto *a priori;* il quale, applicato a'fenomeni, genera il principio di permanenza. Permanenza della sostanza. Giovi di avere ciò stabilito. In ordine poi al principio di causalità, ci ha causalità sempre che ci ha succession necessaria, la quale per una legge costante addivenga. Nè s'ha per induzione questo principio, ma è la condizione *a priori* della esperienza.

Il principio della causalità per Kant è una legge dello spirito. Il postulato della necessità ci fa noto *a priori*, che nulla nel mondo è l'opera del caso, ma tutto è sottomesso ad una necessità determinata ed intelligente. Diventa per ciò solo possibile la unità dello intelletto, condizion necessaria dell' unità dei fenomeni, i quali costituiscono la natura delle cose rappresentate dalla esperienza. Non nega a Loche, essere impossibile di conoscere le cose altrimenti che

come fenomeni, ma nega che i fenomeni rappresentino come le cose sono in sè. Più: sostiene, contro a Loche, che la cognizione sperimentale già suppone concetti puri, o principii sintetici *a priori*, i quali hanno valore applicati a dati sensibili: a' quali intellettuali elementi concede solo un valor relativo, limitandone l' uso a' dati sensibili.

Questo sistema di Kant, di cui ci siamo studiati di dare una idea chiara, per quanto la materia astratta il comporta, ha posto in sodo, che lo spirito non è il prodotto della materia, e che la stessa esperienza delle materiali esistenze non si può avere che con l' attività propria dell' intelletto. Ancora, che per poterla spiegar, l'esperienza, fino ne'suoi primi elementi, è bisogno supporre nel soggetto pensante concetti e principii che gli sono inerenti, e che gli costituiscono a sè la sua propria intelligente natura. Considerato sotto questo aspetto, il sistema di Kant è una vittoria riportata sul sensualismo, e sull' empirismo puro. Non s' ingannano i sensi: la ragione n' è semplice: non sono essi quelli che giudicano; erra lo intelletto, il quale è esso che giudica, quando è dominato, contro ragione, da'sensi (Vedi il paragrafo VIII).

Intelletto, facoltà delle regole; ragione, facoltà de' principii. Sta la ragione all' intelletto, come questo a' fenomeni, quasi in una certa equazione. La percezione è una rappresentazione accompagnata da coscienza. Come modificazion del soggetto, la percezione è *sensazione;* relativamente all'obbietto, è cognizione (*intuitus*), o conoscenza per concetti. De' concetti alcuni *empirici*, altri *puri*: questi ultimi li chia-

ma Kant più particolarmente nozioni. Un concetto puro, ch'eccede e trascende i limiti d'ogni esperienza possibile, è un concetto razionale, un'idea. Pervenuti a questa sommità, arrestiamoci alquanto.

LXXV.

Dopo il dubbio mosso da Hume, noi facemmo succedere due soluzioni del problema intorno alla idea ed al principio di causalità: di Maine de Biran l'una, l'altra di Kant. Esaminiamo queste due soluzioni.

Move la prima da una filosofia di fatti, a cui precipuamente s'attiene, ma ha il merito incontrastabile che all'osservazione de'fatti esterni aggiunge quella de' fatti interni dell'animo. Non che non fossero stati innanzi di lui osservati, ma non erano stati mai così finamente osservati, com'egli fece, nè situati al vero lor lume. Stabilisce bene la teorica della volontà. Ormai da lui apprendemmo, a non poterne più dubitare, che l'uomo, dentro certi limiti, è un principio attivo di personalità; è una forza intelligente e libera, che ha la sua parte nella formazion de'fenomeni (Vedi il nostro paragrafo XXVII). Ma la filosofia de'fatti, per quanto rilevata ella sia, non comprende la filosofia tutta, e riesce difettuosa e manchevole nella spiegazion delle cause esteriori, nè s'innalza al principio vero di causalità, come a proprio luogo vedemmo. Nella soluzion poi di Kant, il quale in alcuni giudizii ripone il principio, già la idea sovraneggia più i fatti,

e vi si rinviene la necessità d'un principio che domini la esperienza, e non emerga da essa. Onde non si può negare, ch'è un altro gran passo fatto dalla moderna filosofia.

Ma la filosofia critica è una filosofia di preparazione scientifica, come l'autor suo egli stesso la nomina, nè pure è tutta la filosofia, la quale, quando in Kant assurge a tale altezza, minaccia di cadere nello scetticismo, il quale e' promettea di distruggere; come non mancammo d'avvertire sino dal secondo paragrafo di questo nostro lavoro, il quale va giudicato nel suo intero complesso più presto che nelle singole parti, ond' è composto.

Continuando il quale, diciamo che, qualunque sieno le risposte, che, improntandole da'nominati scrittori, ad Hume facemmo, valgano ad ismentirlo e a mostrar falsa la tela de'suoi ingannevoli argomenti.

Hume, considerato nella serie de' pensatori, è pure un anello necessario della gran catena, avendo mostrato le conseguenze, a cui mena il sistema di Loche, con logica inesorabile. Adunque confermasi ciò che da noi sopra si è detto, che lo scetticismo ha solo un merito ed un valor negativo. Una filosofia più alta di quella che move da un fatto, per quanto esso sia intimo ed immediato, e di quella che fuori dell' intelletto umano non esce, ricercando in esso le leggi e i principii della ragione, non sentirà il bisogno di confutare Hume; come le sù mentovate, le quali in conclusione derivano da un fonte comune, la esperienza lochiana.

Vi si dovevano esse necessariamente impigliare,

come in un ostacolo, il quale dovevano cercare di superare. Imperciocchè con Hume era terminata la metafisica, e non avea sostegno, scossa l'idea di causa, l'intellettuale edificio. Onde quelli che volevano pur dopo di Hume professar metafisica, dovevano innanzi tratto dar di falso al grande contraddittore.

Così ci pare di avere spiegata l'apparizione di questo filosofo, che fu la personificazione più alta dello scetticismo, che cerca distruggere il pensiero, ed a cui la miglior risposta per avventura da dare è il fatto stesso del pensiero. Non altrimenti quell'antico, a chi gli contrastava il moto, rispose col muoversi e camminare. Quando ci ha una scienza, a cui molti e grand'ingegni intendono, e tra essi basta nominare il Leibnizio, e questa scienza permane e perdura, non ostante le avverse voci che le si levano contro d'ogni parte, si ha da conchiudere ch'essa ha la sua ragion d'essere, e sarà sempre, come disse Aristotile, se non forse la più utile, certo la più nobile dello spirito umano.

LXXVI.

Dal seno di questo formalismo di Kant uscirono in Germania un dommatismo ed uno scetticismo novello. Ma, lasciando di parlare del dommatismo, non lascerem certamente di parlare dello scetticismo, a cui diè luogo questa rinnovata filosofia; e prima cerchiamo per l'ultima volta considerarla. Secondo essa, la ragion

pura deve conoscer tutto *a priori* e necessariamente, o preterire, come opera disperata, il conoscimento. Bisogna o che si astenga, o che i suoi giudizii sieno d'una certezza apodittica e dimostrativa. Probabilità e conietture le sono interdette, eccetto che per gli obbietti della esperienza. Vuol dire, che solo per gli obbietti della esperienza, a lei è dato ricevere la probabilità e le conietture. Nè si ha da dire in filosofia: *io suppongo*, *io stimo*, ma: *io so* o *ignoro*. Nell'analisi trascendentale è fondata la proposizione: *tutto ciò che avviene*, *avviene con una sola condizione della possibilità obbiettiva del concetto di ciò che avviene in generale*, *concetto*, *secondo il quale*, *la determinazion d'un fatto nel tempo*, *e per conseguenza questo fatto stesso*, *come facente parte della esperienza*, *sarebbe impossibile*, *se non fosse concepito come sottoposto ad una regola dinamica*. E questa è la sola prova possibile del principio di causalità. E, ritornando a ciò che dicevamo innanzi di esporre quest'ultimo pensamento di Kant, ci ha convincimento, egli scrive, quante volte quel ch' io reputo tale, apparisce ad ogni ragione; assentimento, quando unicamente riposa sulle disposizioni del soggetto. Dappoichè la persuasione sopra una apparenza subbiettiva riposa. E l'assentimento, che si dà ad una proposizione, ha tre gradi: estimare, credere, sapere. Il convincimento, quando vi partecipano tutti, diventa certezza. Kant dà un argomento morale della esistenza di Dio.

Dopo avere ammesso la legge morale obbligatoria in sè, e categoricamente, e ammesso medesimamente

ch' ella ha un fine, al quale ci obbliga d' intendere, il più gran bene possibile per la libertà o la felicità, avente per condizione l'accordo delle nostre azioni e delle nostre intenzioni con la legge morale; Kant si fa a stabilire che un ordine puramente fisico e di puro meccanismo non si potrebbe conciliare con questo fine di moralità, e però bisogna ammettere una causa intelligente del mondo, che sia nel medesimo tempo l'autore della legge morale, per render possibile il fine di questa legge, e, per quanto razionalmente questa è necessaria, per tanto è necessaria l'esistenza di questa causa. Dunque Dio è. Argomento etico-teologico, antico quanto il mondo, soggiunge Kant. Il panteismo si chiarisce impotente a spiegare, come un tutto organico, l' universo, perocchè non riesce a rappresentarcelo come prodotto da un' azione intenzionale d' una causa intelligente. Oltra ciò, Kant mostra che l' argomento, testè proposto, non fa dependere l'obbligazion morale dalla esistenza di Dio uno, ma la necessità assoluta di questa obbligazione suppone necessariamente questa esistenza. Piano a ma' passi, qui taluno griderebbe. Cotesto è un modo di vedere, e di conchiudere dalla nostra ragione. Ma Kant dice in sua difesa che la certezza assoluta della legge morale non è la espression della ragione propria, ma è comune ragione. Invoca ad estremo refugio la fede alla ragion pratica. Ma questa fede alla ragion pratica, gli si risponde, non la negano gli scettici, e voi venite a dire in sostanza quello stesso che dicono essi. Insomma niente val meglio a definire la filosofia di Kant, se non che que-

sto filosofo non ammetteva questa verità come di ragion pura, ma come di ragion pratica. Qual maraviglia che trovasse oppositori?

LXXVII.

Questa filosofia di Kant è una oscillazione continua tra la certezza e 'l dubbio, e risolvesi in pretto scetticismo, quando dubita della verità assoluta del nostro conoscere e della sua certezza reale, non solamente quanto al mondo esterno, ma ancora quanto agli obbietti delle idee razionali (Wilm, *Storia della filosofia alemanna*). Solo fatto immediato della ragione, solo fatto che possiam con certezza sapere del mondo intelligibile, è il fatto della libertà. Una legge resultante dalla natura stessa della ragion pura, una legge, espressione della sua medesima essenza, legge data *a priori*, categorica, assolutamente imperativa, comanda la volontà per servire di norma nell' esercizio della sua libertà.

Questa legge non può discutersi, esiste in noi, da sè stessa, più evidente della luce del giorno. Rinnegarla è un noi medesimi rinnegare, della suprema autorità sua dubitare, accusare la stessa ragione: ammetterla (e non è chi nol faccia) è ammettere nel tempo stesso la esistenza di Dio, e la immortalità dell' anima: condizioni necessarie della legge morale, e non men certe di esse.

Qui è eloquenza, calore, vita: in questa parte della

ragion pratica fa onorata ammenda degli errori che ha lasciato che s' insinuassero nella ragion pura. Ma questa dottrina, pretermessa la forma sotto cui appare, è non però di meno un mero subbiettivismo: versa interamente sul subbietto pensante, e le cose considera solo in relazione ad esso soggetto, e non stanti per sè; e però incompiuta riesce e manchevole, siccome quella che non comprende tutt' i problemi della metafisica.

Intende fondare la filosofia sul conoscimento di noi medesimi, con diligenza enumera tutte le funzioni dello spirito, tutti i concetti puri, tutte le idee speculative; ma non abbastanza risale in alto nella disamina della nostra facoltà di conoscere. Prova che le intuizioni pure di spazio e di tempo non ci mostrano la vera essenza delle cose, ma semplici fenomeni; che le categorie dell'intendimento non possono applicarsi che a'soli fenomeni; che esse sono le condizioni necessarie della esperienza, ma ci lasciano nella ignoranza della natura vera delle cose; che la realtà delle idee della ragione non può essere nè provata, nè confutata; in fine, ponendo nel fatto la libertà e la ragion morale, ristabilisce nella fede della ragion pratica la verità delle idee della ragione teoretica. Or questa maniera di ristabilire indirettamente la esistenza di Dio e la immortalità dell' anima non può certo soddisfar la ragione. Oltre che, implicherebbe contraddizione, se si ponesse come assoluta la legge morale, e si facesse poi da altra cosa dependere, come se ne fosse la condizione. Se la esistenza di Dio e l'immortalità dell' anima sono la condizion

necessaria della realtà della legge morale, bisognava altrimenti stabilirle, e cercare altronde la sorgente della nostra credenza. Ma, checchè sia delle gravi pecche di questo sistema, questo filosofo ebbe impresso un nuovo impulso alla scienza del pensiero, e i sistemi venuti dopo tutti il suppongono, e la sua terminologia (cosa di non lieve momento) venne definitivamente acquistata alla scienza. Noi ne' giusti limiti abbiamo fatto luogo a' principali pensamenti del filosofo di Konisberga.

LXXVIII.

Lo scetticismo di Schulze ci si appresenta come l'ultimo ad esaminare. L'autore dell'Enesidemo combattè Kant, considerato questo filosofo come idealista, tutto in pro e in vantaggio della realtà degli obbietti, alla quale Schulze sommamente s'affezionò. Or vedete giudizio di filosofo! A combatter Kant prese le armi dello scetticismo, o, com'egli il chiama, dell'*antidommatismo*. Il quale, a suo parere, riposa sopra una disposizione essenziale dello spirito umano. E non di meno questa veduta, dalla quale Kant è solito ad essere considerato, merita tutta la nostra attenzione. L'autore dell'Enesidemo dimostrò che la *Critica della Ragione* non era tale da poter mantenere le sue promesse come filosofia elementare; e perciò, ch'è impossibile provare la realtà degli obbietti con la idea della percezione, la quale, se par si

riferisca all'oggetto, non fa altro se non assimilarla, e non leva via il dubbio, se tale obbietto sia puramente subbiettivo, ovvero obbiettivo, stante che dopo tutte le fatiche di Kant nel campo della speculazione, si resta ancora nel dubbio del come spiegare il nodo del conoscimento con la cosa in sè, il quale, secondo opina esso Kant, ci è occulto profondamente, quantunque egli lo ammetta, ma in un' idea vuota affatto di senso, e distrutta assolutamente da'suoi stessi principii, di guisa che non si salva dal cadere in contraddizion con sè stesso.

La qual cosa per verità ha bisogno d' ulteriore spiegazione. Adunque, a convincersene, si consideri, che spazio, tempo, grandezza, realtà, sostanza ed accidente, causalità, comunità delle parti per formare il tutto, possibilità, impossibilità, realtà, non realtà, necessità, causalità un' altra volta, essenza, apparenza, forza, azione, passione, riposo, sono principii subbiettivi della nostra sensibilità, e del nostro intelletto, che non appartengono obbiettivamente alle cose. Che è dunque questa cosa in sè, la quale Kant ammette, ed alla quale egli affida tanti punti importanti della sua dottrina, come la obbiettiva realtà del conoscere, la spiegazione da lui data della libertà, e la soluzione delle antinomie cosmologiche della ragione, se cotesta cosa non si trova obbiettivamente mai, nè in verun luogo; se non è nè sostanza, nè accidente, nè causa, nè effetto, nè tutto, nè parte, nè possibile, nè impossibile, nè positiva, nè negativa, nè necessaria, nè accidentale; se non è nè essenza, nè apparenza; se nulla fa, nulla soffre, e nemmeno è

in riposo? Non ci ha risposta a tali instanze, e la difficoltà non si leva che con mezzi surrettizii. E non è ancor tutto. Questa dottrina di Kant non è assolutamente e sistematicamente una e compiuta. Nella parte teoretica ci ha tra 'l pensare e 'l sapere una differenza essenziale, che si dirama fino agli ultimi principii d'entrambi. E pur non di meno bisogna che pensare e sapere sieno congiunti insieme,ed abbiano il fondamento loro in un solo e medesimo obbietto, in una sola e medesima ragione.

Non si cela che Kant indica alcuni supremi principii del pensare e del sapere; ma li colloca l'uno accanto dell' altro, nè la causa ci addita del loro concatenamento, nè ci dice come si riuniscono in un solo e medesimo *io:* dappoiche debbe questo principio riseder nel *me*, e ci ha un principio sovrano che s' alza sopra stabiliti principii del pensiero e del sapere, e da cui questi possono essere derivati, come da fonte comune. Non avendolo stabilito cotesto principio sovrano del pensiero e del sapere, converrebbe dedicare ulteriori meditazioni a fin di scoprirlo. Forse che Schulze e gli altri che a confutar Kant posero l'ingegno, vollero con ciò accennare ad una ragione, diversa dall' intelletto, accostantisi a Platone: ragione sorgente della cognizione dell' iperfisico e del soprasensibile.

Queste sono le principali confutazioni di Schulze al sistema kantiano.

LXXIX.

Vede ognuno che lo scetticismo torna ad essere in quest' ultimo periodo di tempo quello che avvisammo che fosse da principio appresso agli antichi: un modo di filosofare volto a sminuire le pretensioni soverchie del dommatismo. Non è esso uno scetticismo in forza di sistema, non uno scetticismo fondamentale. Il perchè poco conto ne fe' l' Hegel passando a rassegna le varie filosofie. L' antico scetticismo, dice egli, si volse contro la realtà degli obbietti detti esterni a rispetto del soggetto conoscitore, ed ha qualche cosa di triviale e comune; ma più triviale e comune è quello moderno di Schulze, che quest'essa realtade difende. Ma, qual che siesi il costui scetticismo, Schulze riconosce ed ammette i fatti così detti di coscienza, e sostiene appartenere alla disposizione della natura umana il chiarir qual sia il vero contenuto della coscienza per potersi poi governare a norma di quello. In alcune più recenti scritture anzi limita lo scetticismo ancor più: chè, se da una parte nega la possibilità d'un criterio sufficiente della verità, o della rispondenza del nostro conoscere con gli obbietti reali, a' quali si riferisce; acconsente dall' altra all'umano spirito la potestà di scovrire ciò che nella cognizione di certe cose è conforme alla disposizione generale dalla nostra facoltà di conoscere, e di separarlo e distinguerlo da ciò che v'aggiunge la umana individualità.

Ma è tempo ormai di conchiudere; e dallo scetticismo parziale rivolgiamoci a tutto intero lo scetticismo.

LXXX.

Prevediamo le obbiezioni che potrebbero per avventura venir fatte al nostro lavoro. Imperciocchè qualche ostinato scettico potrebbe dire: Oh, non basta lo stesso vostro esempio a provare l' impossibilità di giugnere alla certezza in queste materie de' principii dello scibile umano? Dagli antichi a Kant qual è il sistema, di grazia, al quale vi siete acquetato? Che se ne ritrarrà d' utile dalla congerie e dall' ammasso di tanti sistemi? Non è la conclusione scettica quella, nella quale meglio s' adagia l' ingegno umano? E non è la vostra una novella prova indiretta dello scetticismo? Noi non crediamo che ci si possa fare una maggiore opposizione di questa. Alla quale non di meno abbiamo pronta la risposta. E primamente conveniamo che niun sistema è fatto per interamente appagare lo spirito umano; niun sistema ha trovata ancora la formola, che rinchiude e comprende l' ultima ragione delle cose. E che perciò? I sistemi filosofici son essi forse la filosofia? E non disse forse S. Giustino il martire, il vero filosofo non essere nè platonieo, nè peripatetico, nè stoico, nè pitagorico; ma colui il quale, seguitando ragione, non sta a quello strettamente che gli venne

dal maestro insegnato? Oltre a che, a rispondere all'argomento scettico, tratto dalla diversità delle scuole, molto vale il por mente che le proposizioni che si citano de' diversi sistemi non sono filosofia. Non è immediatamente racchiusa in tale o tal altra proposizione, sì che questa trovata falsa, si redarguisca di falso tutta intera la filosofia. Non è di buona logica così inferire. Per grande che sia la diversità de'sistemi, non è tra esso loro quella differenza, osserva l'Hegel, che è tra 'l bianco e 'l dolce, tra 'l verde e il rude. Ed è questa una considerazione molto sottile, che risponde alla difficoltà non pe'generali, ed è da farne tesoro. In una cosa s'accordano pure tutte le dottrine, non ostante la diversità loro, che sono filosofia, e la differenza consiste in questo per avventura, che i varii pensatori non videro se non un solo lato del vero. È la filosofia stoica, epicurea, scettica, ma sempre filosofia, nè ci ha d'assolutamente vero, se non la filosofia accettata nella sua totalità. Versano gli argomenti scettici sopra ogni sistema dommatico, per quanto pone come assoluto qualche cosa di determinato. I tropi, di che abbiamo a proprio suo luogo discorso, esprimono tutto ciò che ci ha di difettuoso e manchevole in ogni filosofia, la quale si fonda in un principio ridotto in formola determinata, ma non riescono d'alcuna efficacia contro alla speculazione. E questa speculazione, bisogno dello spirito, gli scettici mai non potranno distruggerla. Imperciocchè il loro dubbio medesimo da questa speculazione deriva. Zenone ed Epicuro nelle loro filosofie ponevano come universali li determinati principii; e gli scettici, annullando le loro filosofie(chè pare ufficio

dello scetticismo distruggere ogni principio determinato), ristabilivano, senz'addarsene, ed indirettamente, l'unità del principio, in cui sono esse tutte racchiuse, come determinazioni ideali.

Ma non si creda per tanto che noi consigliamo quella filosofia, la quale col nome d'ecclettica ha fatto tanto rumore. Imperciocchè i sistemi vanno meditati, ma non tra loro accozzati e confusi senza un discernimento al mondo, nè la filosofia è da considerar come fatta, ma come ancora da fare ; chè dello ingegno umano è proprio di rifare ciò ch'è stato tentato; e il nuovo tentativo di speculazione suppone l'antico, per una tradizion continua, che i pitagorici con la catena d'oro bellamente significarono. Errano gli ecclettici nel proporre un metodo quasi meccanico, con levar di peso qui un pezzo e colà un altro, nel formare l'edificio intellettuale; ma ciò non toglie che non si debba riconoscere come ben trattate alcune parti di disciplina, come, per cagion d'esempio, i giudizii in Kant; ma, quando voi ve l'appropriate questa parte di disciplina, ell' è vostra, e deve discendere da'proprii vostri principii, per una certa unità di sistema, che non si potrebbe mai abbastanza inculcare e raccomandare. Chè la forza de'sistemi sta nell'unità in cui sono stati concepiti. Ma, lasciando dall' un de'canti gli ecclettici, torniamo più da vicino al nostro argomento (1).

(1) Per rispetto allo scetticismo, a fuggire ogni falsa interpetrazione, noi lo crediamo alcuna cosa valevole allorchè si contrappone a' sistemi de' filosofanti in quanto hanno di parziale detti sistemi , ma niuna forza ha lo scetticismo contro alle essenziali dottrine.

LXXXI.

Noi siamo ancora in sul rispondere alla prima delle obbiezioni fatteci contra. Tanti sistemi diversi, tante filosofie, *tot capita, tot sententiae ;* e noi di rimando : non ostante la diversità de' sistemi in filosofia, si può giungere a qualche cosa d' identico ed uno, *quod unum semper atque idem est.* Dimostriamolo. E prima noi vedemmo che le differenze de' sistemi si riducono a poche, il campo della filosofia dividendosi tra ideali e reali, razionali ed empirici, e simili differenze. Ma questo ancora a dimostrare non basta. Prendiamo due filosofi , lontani di tempo e diversissimi di pensare: Platone e Loche ; e questi due filosofi, per opinioni e per età distantissimi, vi daranno entrambi una loro pruova della immortalità dell' anima, in ciò accordandosi solo. Imperciocchè che Loche s'assomigli ad Aristotile si potrà sostenere per una certa fisiologia dell' intelletto , considerando egli come fatti le operazioni intellettuali, non che Loche s' assomiglia Platone. È tra loro sommo divario ; li divide la quistion delle idee sopra discorsa. E non di meno questi due filosofi ci danno, come dicevamo, una dimostrazione entrambi della immortalità dell'anima. Sappiamo bene che il secondo, dubitando della immaterialità,mal si conduce a stabilirne la immortalità; che andò contro al proprio sistema. Ma ciò non scema, anzi accresce il valor della nostra pruo-

va. Chè se Loche immola il sistema alla verità; è segno che ci ha l'obbiettivamente vero in filosofia, al quale cede lo stesso amor di sistema. Delle tante pruove da noi arrecate della esistenza di Dio, ce ne ha di diversi pensatori, molto diverse tra loro. Non è quistione di sapere qual sia la migliore: è l'obbiettivamente vero in filosofia quello che ci giova fermare. Ed ecco dimostrato quell' identico ed uno che noi dicevamo sino da uno de' primi paragrafi del nostro discorso (paragrafo quinto). Noi crediamo avere sufficientemente provato la nostra tesi, senza distenderci in molti esempii, che da noi si potrebbero moltiplicare a piacere. Rimane che diamo uguale risposta alle altre proposte obbiezioni :

1° essere alcuna cosa di slegato e confuso nel nostro discorso ;

2° la conclusione scettica essere quella in cui meglio s' adagia l' ingegno umano ;

3° essere la nostra, anzi che una confutazione, una novella pruova indiretta dello scetticismo.

Le quali rimanenti obbiezioni a pacato animo discuteremo.

LXXXI.

Noi non crediamo per verità meritare la prima delle riferite accuse, essere cioè alcun che di slegato e confuso nel nostro discorso, essendo che ci siamo, eccetto alcuna rara volta, tenuti all'ordine severo cronologico; il che ci ha dato campo di vedere come sono

surte successivamente ed hanno preso vigore le varie dottrine, nel che noi abbiamo tenuto certa via graduata e successiva. Però nel paragrafo VIII fermammo con Aristotile l'ufficio de' sensi ne'nostri giudizii, e c'innalzammo nello stesso paragrafo con lo stesso filosofo, d'accordo in questo col suo maestro Platone, a stabilire la natura della sensazione, stabilita la quale, ci siamo innalzati nel paragrafo XIV ancora più sù con Plotino, Leibnizio, Reinoldo, insino alla percezione. Vedemmo tra la sensazione e la percezione essere questo nesso: che la percezione, la quale è una rappresentazione, accompagnata da coscienza, considerata come modificazion del soggetto, è sensazione; relativamente poi all'obbietto è cognizione. Ancora a' proprii luoghi arrecammo varii filosofemi di Kant, il quale fece così bel lavoro sulla materia de' nostri giudizii, da studiarsi sempre, ancorchè non s'avesse da ritenere. Arrivati a questa sommità della cognizione, questa notizia, questa conoscenza da Kant apprendemmo essere conoscenza per intuizione(*intuitus*), o conoscenza per concetti, i quali alla volta loro si dividono in empirici e puri, e questi ultimi chiamarsi più particolarmente nozioni, ed un concetto puro, il quale va oltre al confine d'ogni esperienza possibile, essere una idea. La ragione essere la facoltà de'principii; l'intelletto, la facoltà delle regole. Il concetto *io penso* accompagnare tutti gli altri concetti. Riscontrate le quali teoriche, si potranno in bel modo ordinare, acciocchè ne risulti alcun che di dottrinale e seguíto: il che vale a mostrare che, in trattando di tali importanti materie, quantunque storicamente esposte,

non mancammo pure di tener qualche regola, qualche ordine, qualche legge; che era ciò che intendevamo provare.

LXXXII.

Nè la conclusione scettica è quella in cui meglio s'adagi l'ingegno umano. Fortunatamente in questo particolare troviamo maggior senno ne' moderni che non negli antichi. Dappoichè concordemente i moderni acconsentono che il dubbio rode l'anima, e fa l' uomo infelice. E parliamo dell' uomo individuo, perchè l'uomo in civil comunanza ammette sempre quelle cose in concreto, di che in astratto poi dubita alcuna volta: stato dell' anima assai ben rappresentato da Kant con quella sua partizione della ragione tra pratica e pura. Lo scetticismo è una incertezza piena di tormenti, scrive il filosofo Hegel, ed accompagnata da inquietezza e perturbazione d'animo. Il dubbio e lo scontento di Fausto egregiamente ci raffigurano la mancanza di risoluzione, in cui cadono coloro i quali, non sapendo giungere a veruna meta, vi si abbandonano: è una debolezza, un sovraeccitamento, un eccesso e sciupio d'ingegno. Di che diede funesto esempio ultimamente fra gl' Italiani uno straordinario ingegno, caro e infelice. Il dubbio antico prometteva che avrebbe data l' ἀταραξία; tanto non promette il dubbio moderno. E perchè? Perchè tra l' uno e l' altro dubbio, tra l' uno e l' altro scetticismo si leva la religion cristiana. Non è lecito a noi, educati alle pure credenze, discredere

ed imitare con mal vezzo i gentili,senza sentire all'animo uno sconforto, che dell' error nostro ci avverte. Oh, non diam retta ad una falsa ed ingannevole filosofia, che nell'orgoglio individuale c'impietra, e spegne le vive fonti d' ogni pietoso sentire! Questa filosofia,ben altrimenti arida che non quella della scuola, la quale era arida per la forma,non pel concetto,questa consiglia e porta al suicidio ed alla disperazione. Patria nostra diletta, non fare che abbia mai a prevalere nella mente de' tuoi figliuoli questa disperante filosofia!

LXXXIII.

Intorno poi all' ultima accusa, che non è improbabile di supporre che ci venga fatta in un mondo calunniatore, diremo che veramente, per fuggire lo scetticismo, noi non ci siamo volti a chiusi occhi a un dommatismo eccessivo, ma lasciammo libera altrui la elezione fra le varie soluzioni del gran pobblema proposto: È possibilile a noi di sapere? E, se a noi è possibile, in che modo si verifica questa possibilità? Per certo immediato sapere, o in forza di primitivi giudizii, i quali non dalla sperienza provengono, ma in noi s' esplicano ad occasione dell' esperienza?

Ma a quale delle varie soluzioni proposte è da dare la preferenza? A tutte queste incalzanti instanze risponderemo, che a noi non piace d'essere annoverati nella schiera di que' tristi di cui parla Orazio: *Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt.* Nè la filosofia

s'insegna, ma il filosofare. E grande distanza è tra 'l tutto e 'l nulla spiegare. Ed una certa ritenutezza e circospezione molta lode al filosofo acquista. Inoltre quanta parte di scienza a fare non ci rimane! Anche in questa *carta geografica* dello spirito umano, che si chiama psicologia, ci è una parte anche meno esplorata che non l' interno dell' Africa da' viaggiatori. Fra l' orgoglio di volere a tutto dare una spiegazione, e non volersi dar conto di nulla, è una mezzana via, che i savii debbon calcare.

Non ci si dia ad ingiuria il nome di dottrinarii, che noi accetteremo a titol d'onore (quasi non la dottrina s'avesse a professar da' dotti uomini, ma la ignoranza). Il punto a cui s' arresta la scienza è veramente difficile a determinare. Ma ci è pure un punto al quale l'umana scienza s'arresta. Or queste colonne d'Ercole del sapere umano son esse stabili, o non possono dopo infiniti sforzi avanzare di qualche pollice, di qualche linea? Noi crediamo di sì, e portiamo opinione che la buona filosofia moderna abbia progredito nella via del sapere. E, se non più inoltrata, ci si concederà almeno ch'ella è in più chiare formole espressa e meglio ordinata e distinta. La quale opera fu cominciata da Aristotile, e da' buoni moderni continuata.

Questa è la nostra profession di fede filosofica. La quale ad alcuni parrà troppo timida, troppo ardita ad altri: essendo che è proprio delle opinioni eccessive rivolgersi di comun consenso ad opprimere certe moderate opinioni, le quali pure salvano il mondo, e fanno che non si trascenda e trasmodi dall'una parte

e dall' altra; il che non avverrebbe, ove non ci fosse qualche cosa che resistesse ad entrambe, e le bilanciasse. Ma sopra tutte queste cose è necessario una anche più espressa dichiarazione.

LXXXIV.

In questa scienza, dice il Vico, colui che avrà approfittato, avrà sè stesso perduto. Vuol dire che, immergendosi in un'alta contemplazione del gran mare dell'essere, debbesi uscir da' limiti d'una troppo angusta personalità: chè la filosofia, la quale move dal me, difficilmente, anzi non mai compiutamente dal me si sprigiona. In questa contemplazione più alta, voluta dal Vico, Dio s'affaccia al pensiero; superiore alla ragione; prima causa; autore del mondo e dell'uomo (microcosmo). Ed essendo che Dio è l' autore dell' uomo e della natura, la quale, considerata *materialiter*, è la somma degli obbietti dell'esperienza, come, considerata in quanto alla forma (*natura formaliter spectata*), è la legalità degli oggetti dell'esperienza, ne discende che ci dev' essere un' analogia, un accordo, un' armonia tra le leggi che regolano l'universo sensibile e le leggi del pensiero; che queste leggi non sono se non a fin di bene ordinate, come quelle che partono da una mente infinita e da una infinita bontà. E però non Dio somigliante all'uomo, ma l'uomo fatto ad imagine di Dio raffigurar noi dobbiamo, creato per intenderlo e per amar-

lo: aiutandoci del lume superiore della Rivelazione, invocata dagli stessi filosofi pagani, innanzi agli occhi de' quali fitta si stendeva la tenebra dell' ignoranza e dell' errore.

Dalla detta nozione due ordini di verità ne discendono, naturale, e iperfisico, cioè soprannaturale; fra i quali corre quella proporzione e misura che tra due circoli concentrici; nè l'una verità all'altra contrasta, quantunque ci sieno verità d'un ordine superiore e verità d'un ordine inferiore; donde l'accordo fra la scienza e la fede, fra la ragione e la grazia, come mostrò a lungo l'autore della Teodicea, Leibnizio, che fu tra'filosofi il più gran difensore delle verità, che è bene conoscere, e delitto è sconoscere; perchè la sconoscenza è l' ingratitudine dell' uomo verso al Creatore, e quando l'uomo sconosce, fa de' doni ricevuti dal suo Creatore un uso perverso. Questa dottrina è vera perchè consolante, è consolante perchè vera. Su questa fondaronsi le instituzioni che ressero le congregazioni degli uomini. Scuoterla è scuotere le fondamenta su le quali le società riposano, e un volere tutto porre sossopra. Guai a que' filosofi che innalzarono un muro divisorio tra l'uomo e Dio! L'uomo non può sostituirsi a Dio, come fanno quelle filosofie, che pongono un *me* infinito, un *me* creatore, le quali, agli occhi stessi della ragione, cadono in molti sconci e contraddizioni, come dimostrò, non è ancora molto tempo passato, in una sua egregia memoria su Ficte il nostro Pasquale Galluppi. Nè miglior sorte si ebbero quelli che partirono da certa idea che esplicandosi diventa reale, che fanno tutto soggetto ad

una necessità inesorabile, e come tutto è necessario, niente è volontario, debbono per forza considerar la virtù come il vizio, giustificare le colpe ed il delitto assolvere. Questa filosofia confonde ciò che tanto s'è penato a distinguere: tutto mescola. Per essa torna un medesimo l'essere e 'l divenire, contro Platone(1); e immedesima il pensiero all' essere: ond' ebbe lo specioso titolo di filosofia dell' identità assoluta. Ora in filosofia non è bene di allontanarsi troppo da Platone ed Aristotile, come in morale è bene di non allontanarsi punto dalla pura morale evangelica, e da quella de' Padri.

LXXXV.

Sin dal principio di questo lavoro, certa affinità cercammo tra le idee di vero e di bene: e questo ponemmo a centro del nostro discorso, essendo il bene indizio e non fallace segno del vero.

A questo crogiuolo saggiammo i sistemi diversi, e ciò adoperammo servendoci della ragione una, senza partirla in teoretica e pratica. Dal qual discorso possono i giovani ricever frutto di sana ed approvata dottrina, avvezzandosi a distinguere sottilmente le idee, ed acquistando l'abito del meditare. Dalle quali discettazioni discendendo alle meno astratte, trove-

(1) Vedi intorno a ciò il *Filebo*, dialogo di Platone, nella traduzione che ne ha pubblicato in Napoli (*Stamperia dell'Iride*, 1847) un caro giovane, valente filosofo ed ellenista.

ranno la mente abile a discernere ed ordinare le cose, il che faranno facilissimamente. Tutto sta che gran cura adoperino a concepir nettamente, e a nettamente esprimere le loro idee, schivando quanto più possono la metafora, e tutto spiegando co'termini proprii. Dopo di che non ci resta altro, che pregare l'altissimo Dio, che coroni di lieto esito il nostro lavoro.

FINE.

SOMMARIO

DELLE PRINCIPALI DOTTRINE CONTENUTE ED ESPOSTE IN QUESTO TRATTATO.

FINE DEL SOMMARIO.

			Errori	Correzioni
Pag.	14	v. 17	ἐξὑ ποθέσεως	ἐξ ὑποθέσεως
»	56	» 23	Ingegnoso nè affatto nuovo	Ingegnoso e affatto nuovo
»	77	» 13	quella	quello
»	120	» 24	sembrandoci	sembrandogli
»	171	» 25	Questi giudizii sono analitici: i primi ec.	Questi giudizii poi sono analitici e sintetici: i primi ec.







